Raffaello Cortina Editore

David Le Breton

Sul silenzio

Fuggire dal rumore del mondo

SCIENZA E IDEE

Collana diretta
da Giulio Giorello

Scienza e idee
Collana diretta da Giulio Giorello

Dello stesso autore

Fuggire da sé
Una tentazione contemporanea

Il sapore del mondo
Un'antropologia dei sensi

Esperienze del dolore
Fra distruzione e rinascita

David Le Breton

Sul silenzio

Fuggire dal rumore del mondo

Raffaello Cortina Editore

www.raffaellocortina.it

Titolo originale
Du Silence
© Editions Métailié, Paris, 1997

Testo aggiornato dall'autore
per l'edizione italiana

Traduzione
Paola Merlin Baretter

© 2018 Raffaello Cortina Editore
Milano, via Rossini 4

Prima edizione: 2018

INDICE

Introduzione

1. Forme del silenzio nella conversazione
2. Politiche del silenzio
3. Discipline del silenzio
4. Spiritualità del silenzio
5. Il silenzio e la morte
6. Aspirare al silenzio

Ouverture

Bibliografia

Dovessi morire in questo istante, direi: "Tutto qui?", e: "Non ci ho capito un granché". E ancora: "È stata un po' rumorosa".

KURT TUCHOLSKY, *Werke 1907-1935*

INTRODUZIONE

> Non è possibile rappresentarsi un mondo in cui ci sia soltanto la parola: al contrario, è possibile immaginarsi un mondo in cui vi sia soltanto il silenzio.
>
> MAX PICARD, *Il mondo del silenzio*

ASPIRARE AL SILENZIO

La modernità è avvento del rumore. Nel mondo riecheggia incessantemente il suono degli strumenti tecnologici il cui utilizzo accompagna, nel corso del giorno, la vita personale e collettiva. La sensazione del rumore si è diffusa soprattutto con la nascita della società industriale, estendendosi poi a dismisura. Il diffondersi della tecnologia ha portato con sé un'accresciuta penetrazione del rumore nella vita quotidiana e una sempre maggiore incapacità di controllarne gli eccessi. Inattesa conseguenza del progresso tecnologico, è l'ombra portata dell'agio. Sebbene non sia un problema recente, le sue conseguenze si sono rese particolarmente evidenti negli anni Cinquanta e Sessanta. Osserva Max Picard:

> Nulla ha tanto mutato l'essenza umana quanto la perdita del silenzio […]. Una volta il silenzio ricopriva tutte le cose […]. L'uomo non poteva gettarsi direttamente sui pensieri e sulle cose, poiché questi erano protetti dal silenzio che li circondava; ed egli era a sua volta trattenuto dal volgersi troppo precipitosamente verso di loro. (Picard, 1948, p. 191)

Oggi innumerevoli fonti sonore saturano gli appartamenti: radio, televisione, elettrodomestici, cellulari, altoparlanti ecc., in ambienti mal insonorizzati, o per i quali non è mai stato previsto un abbattimento acustico, tra un'abitazione e l'altra. Sempre più veicoli affollano strade e autostrade. Se confrontato con tutti gli altri sensi, l'udito risulta più

vulnerabile: rispetto a un cattivo odore o a una vista sgradevole, è più difficile astrarsi dal rumore (Le Breton, 2006, p. 103). Nelle città, i rumori si susseguono come una presenza incessante nella vita delle persone: automobili, camion, motociclette, bus, tram, cantieri, sirene delle ambulanze o della polizia, allarmi che scattano senza ragione apparente, attività promozionali nelle strade e nei quartieri, appartamenti dalle cui finestre spalancate la musica risuona a tutto volume, vetture dalle cui autoradio esplodono ritmi incontenibili ecc. Pierre Sansot ha affermato che la città non può permettersi di sospendere la propria respirazione nemmeno per un secondo. Se il rumore del traffico dovesse estinguersi in pieno giorno, verrebbe da pensare che il respiro della città si sia fermato, che il suo cuore abbia smesso di battere. Un'improvvisa scomparsa del rumore fa paura: il silenzio produce angoscia e spinge a correre alla finestra per comprenderne le ragioni. Le città sono assordanti e le case difficilmente si difendono dalle infiltrazioni sonore provenienti dalle vie circostanti, o anche soltanto dagli appartamenti adiacenti. Le conversazioni dei vicini, le loro liti, i loro spostamenti, un uso smodato della televisione spesso si ripercuotono duramente sul ritmo di vita personale, alterando la tranquillità della propria casa. Il rumore è un esercizio di potere sull'altro, una manifestazione talora deliberata di disturbo quando, per esempio, da una finestra aperta si lascia rimbombare la musica in tutto il vicinato. In questo senso, il rumore è diventato una forma di espressione del risentimento, di rivincita sulla sorte. Il benessere acustico è un lusso.

Le nostre società aggiungono nuove imposizioni sonore, quali le musiche di sottofondo nei negozi, nei bar, nei ristoranti, nelle hall degli alberghi, quasi che il silenzio dovesse essere sommerso da una produzione permanente di rumori che nessuno ascolta, che talvolta persino indispone, il cui vantaggio consiste però nella possibilità di distillare un messaggio rassicurante, antidoto contro la paura diffusa di non avere niente da dire, infusione acustica di sicurezza la cui improvvisa sospensione suscita un duplice fastidio. La musica di sottofondo è un'arma efficace contro una certa fobia del silenzio: distilla un balsamo sonoro insistente, isola le singole conversazioni, avvolge le fantasticherie, confina ciascuno entro uno spazio proprio, rivelandosi l'equivalente fonico dei paraventi che delimitano lo spazio di un incontro, creando un'intimità attraverso l'occultamento così prodotto intorno a sé. Il ritorno del silenzio a fine riproduzione di un brano,

per esempio, rende sensibili alle parole scambiate, al loro contenuto, vanifica la precedente discrezione, spingendo persino a evitare le pause nelle discussioni, per paura che siano interpretate come una mancanza di idee o un atteggiamento di indifferenza. È più facile tacere quando si è avvolti da una musica di sottofondo, piuttosto che nel silenzio di una sala d'attesa in cui la cancellazione ritualizzata del corpo è notoriamente più difficile da realizzarsi e il fastidio più evidente, a meno che non ci si perda nella lettura di un giornale o di un libro, riuscendo a fare silenzio dentro di sé (Le Breton, 2007). Ma in certi luoghi la musica di sottofondo, abbinata al rumore della sala, impone di alzare la voce per farsi sentire, svilendo tutto il fascino della conversazione, qualora non la renda del tutto impossibile. Invitare il titolare, oppure un inserviente, a ridurre il volume espone alla replica senza appello che il volume sonoro è preregolato, oppure che gli altri clienti "amano la musica".

La parola in sé è senza fine, essendo costantemente ritrasmessa da innumerevoli portavoce. Non s'intende qui la parola felice, che sempre si rinnova, della conversazione con le persone care, con gli amici o gli sconosciuti con cui si siano stretti dei contatti: una parola che anima e dà forma alla socialità. Un altro tipo di parola sta cambiando lo status antropologico: è quella dei media, delle reti sociali, dei telefoni cellulari ecc. Prolifera, non è più in grado di tacere e corre il rischio di non essere più ascoltata. Invadente e rassicurante, stabilisce una comunicazione fondata sul solo contatto, all'interno della quale l'informazione è secondaria e importa piuttosto manifestare la continuità del mondo. Come la musica, si trasforma in un dato dell'ambiente, rumorio regolare e senza finalità nel contenuto, essenziale soltanto nella forma. Il suo messaggio non cessa di ricordare che il mondo esiste ancora e sempre. La "comunicazione", come ideologia moderna, è una conferma reiterata degli individui nelle loro posizioni reciproche di locutori e recettori, un modo per fissare limiti rassicuranti, per gli uni come per gli altri, sul modello di un servizio reso: "Tu ci sei, esisti perché mi ascolti, e io esisto perché ti parlo". Il tenore del messaggio, spesso, è secondario. Più si comunica, meno ci si incontra. Parola senza presenza, quindi senza preoccupazione che vi sia una voce di ritorno e che si presti un attento ascolto al messaggio. Prima che si imponessero le moderne tecniche di comunicazione, primo fra tutti il telefono cellulare, le persone conversavano durante i pasti in famiglia, al lavoro, al ristorante, nei bar, sui

mezzi pubblici, andando a piedi al lavoro, oppure rientrando a casa. Oggi invece, cellulare alla mano, seduto intorno a un tavolo o camminando in compagnia di altre persone, spesso ognuno legge le proprie e-mail o invia un SMS, scambiando una parola di tanto in tanto per ricordare agli altri che, nonostante tutto, esistono. Sempre più spesso, "sacrifichiamo la conversazione, a favore della pura connessione" (Romeo, 2017, pp. 18-19).

L'emorragia del discorso nasce dall'impossibile sutura del silenzio. La comunicazione che tesse interminabilmente i propri fili nelle maglie della trama sociale è senza lacuna, si dona secondo la modalità della saturazione, non sa tacere per essere ascoltata, è priva di quel silenzio che le conferirebbe un peso e una forza. Il paradosso di questo flusso senza fine è che la comunicazione percepisce il silenzio come proprio nemico giurato: nessuna pausa in televisione o alla radio, per esempio, impossibile contrabbandare un istante di silenzio. Regna invece un flusso ininterrotto di parole o di musica, quasi a dover scongiurare la minaccia di essere, alla fine, ascoltati. Questa parola senza fine è senza replica. Non rientra nell'ordine della conversazione: piuttosto, attira l'attenzione senza preoccuparsi delle risposte. Certo, non è necessariamente un monologo, ma tende talora a manifestarsi come forma loquace dell'autismo. I suoi protagonisti sono anonimi e intercambiabili sebbene, talvolta, sia ancora possibile attribuire loro, provvisoriamente, un volto. Semplicemente, una parola si fa ascoltare, ma è priva della carne del mondo sia nel momento in cui viene pronunciata sia nel momento in cui viene recepita: non conosce la reciprocità né il silenzio che alimentano ogni conversazione.

L'IMPOSSIBILE SILENZIO DELLA COMUNICAZIONE

Il solo silenzio che la comunicazione conosca è quello del guasto, della défaillance della macchina, dell'arresto di trasmissione. È cessazione della tecnicità, più che emergenza di un'interiorità. Il silenzio diviene allora reperto archeologico, residuo non ancora assimilato. Anacronistico nella sua manifestazione, produce malessere e un immediato tentativo di arginamento, quasi fosse un intruso. Evidenzia gli sforzi ancora da compiere affinché l'uomo possa finalmente accedere allo stadio glorioso di *homo communicans*. Al tempo stesso, però, il silenzio risuona come una nostalgia, fa appello al desiderio di un ascolto senza fretta del fruscio del mondo.

L'ubriacatura di parole rende invidiabile il riposo, il godimento di pensare, infine, a ciò che è accaduto, e di parlarne concedendosi il tempo necessario nel ritmo di una conversazione che procede a passo tranquillo sostando, alla fine, nello sguardo dell'altro. E il silenzio, da rimosso che era, acquista allora un valore infinito. Alle volte, grande è la tentazione di opporre, alla "comunicazione" profusa della modernità, indifferente al messaggio, la "catarsi del silenzio" (Kierkegaard), nell'attesa che sia pienamente restaurato il valore della parola.

L'imperativo di comunicare, nel senso moderno del termine, è un atto di accusa nei confronti del silenzio, l'eliminazione di qualsiasi forma di interiorità. Non concede tempo alla riflessione o alla divagazione, perché pervaso da un'esigenza di reattività. Bisogna restare connessi, eternamente disponibili, in stato d'allerta. Se il pensiero esige pazienza e riflessione, la comunicazione, invece, è sempre caratterizzata da velocità e utilitarismo. Trasforma l'individuo in interfaccia, oppure lo priva degli attributi che non rispondono, nell'immediato, alle sue esigenze. Nella comunicazione, nel senso moderno del termine, non c'è più posto per il silenzio: vige un obbligo di parola, di replica e di confessione, perché la "comunicazione" viene proposta come risoluzione di tutte le difficoltà personali o sociali. In questo contesto, la vera pecca è comunicare "male": più riprovevole ancora, imperdonabile, è rimanere in silenzio. L'ideologia della comunicazione assimila il silenzio al vuoto, alla rovina, non riconoscendo che, talvolta, proprio la parola è la lacuna del silenzio. Più che il rumore, è il silenzio il nemico giurato dell'*homo communicans*, sua terra di missione. Presuppone infatti un'interiorità, una meditazione, un distanziamento dalla turbolenza delle cose, un'ontologia che non ha il tempo di apparire, se non le si riserva attenzione.

La parola che la moltitudine dei mezzi di comunicazione finge di liberare diviene insignificante, perché rimane sommersa nella profusione locutoria. Alla fine regna soltanto la malinconia del comunicante, sempre costretto a ripetere un messaggio inefficace nella speranza che susciti, prima o poi, qualche risonanza. Più la comunicazione si estende, più ingenera l'aspirazione a tacere, almeno per un istante, per poter sentire il fremito delle cose. La saturazione della parola produce la fascinazione del silenzio o, quanto meno, induce una prima presa di distanza da una comunicazione soverchiante e onnipervasiva.

Se la modernità è nemica del silenzio, non dimentichiamo mai, però, che qualsiasi intenzione dittatoriale prende avvio dalla soppressione della parola. L'una e l'altra prendono le mosse da una riduzione della piena cittadinanza. Certo, non è assolutamente possibile porle sullo stesso piano. Gli effetti non sono gli stessi. Il rumore non ha la stessa virulenza di un coltello puntato alla gola. Se il silenzio è spesso capace di offrire un nutrimento di senso quando è testimonianza di una volontà personale inscritta nell'evolversi della conversazione, quando è imposto tramite violenza incarna una stasi del senso, scompaginando il legame sociale. La dittatura annienta la parola all'origine, la modernità la fa proliferare nell'indifferenza, dopo averla svuotata di senso. Se è vero che, contro le velleità sempre risorgenti della prima, lottiamo permanentemente, siamo invece costantemente immersi nel clima della seconda. Non c'è dubbio che la sola via d'uscita, elementare, nel senso che è fondante, sia una condivisione tra silenzio e parola, un'etica della conversazione, in un certo senso, nella consapevolezza che qualsiasi enunciato chiede una risposta, qualsiasi affermazione una valutazione della sua pertinenza, ogni dialogo una riflessione reciproca. Ristabilire il senso comporta necessariamente la riaffermazione della parola che, a sua volta, ripropone il ripristino del silenzio. Se il troppo-pieno del discorso, nella comunicazione moderna, conferisce al silenzio un'attrazione crescente, quello stesso silenzio, così temuto in altri contesti, si rivela mortifero di fronte alla violenza e alla dittatura, diventando immagine della complicità o dell'impotenza. In altri termini, il significato della parola o del silenzio si dà soltanto attraverso le circostanze che mettono l'una o l'altro in gioco. In quest'opera, cerchiamo di comprendere queste ambivalenze, riguardanti tanto la parola quanto il silenzio.

La parola è il solo antidoto alle molteplici forme di totalitarismo, che cercano di ridurre la società al silenzio per imporre la propria cappa di piombo sulla circolazione collettiva del senso, neutralizzando qualsiasi forma di pensiero. La riflessione comune alimenta la vitalità del legame sociale, liberando dalle imposizioni e dagli aspetti mortiferi del silenzio. Tacere significherebbe acconsentire, ridursi da soli al mutismo. Se ci si sottrae al silenzio all'interno di un enunciato, oppure si elimina la parola costringendola al silenzio, l'effetto cui si giunge è lo stesso, a scapito del

senso, tramite proliferazione di parola, oppure imbavagliando la parola stessa. Non c'è parola senza il silenzio, ma questo l'ideologia moderna della comunicazione proprio non lo sopporta. Ogni parola pronunciata possiede la sua parte di rumore e la sua parte di silenzio e, secondo le circostanze, risuona con maggiore o minor forza secondo il dosaggio dell'uno o dell'altro. Il senso può essere soffocato dal rumore e valorizzato dal silenzio, ma può accadere anche il contrario, perché il significato di una parola non è mai dato in senso assoluto bensì, piuttosto, attraverso il modo in cui la parola tocca colui che ascolta.

IL SILENZIO CI CHIAMA

In un contesto in cui il rumore non molla mai la presa sull'umanità contemporanea, in cui le parole si svuotano di significato, si acuiscono la nostalgia del silenzio e l'aspirazione a ritrovarlo. Sono sempre più numerose le persone che privilegiano i soggiorni di meditazione o i ritiri nei monasteri. I centri termali o di talassoterapia propongono soggiorni di tranquillità e rilassamento che non vanno mai deserti. L'immenso successo del camminare corrisponde, per molti, a una forma di riscoperta del silenzio (Le Breton, 2012). Benché possa apparire anacronistico in un mondo, come quello contemporaneo, in cui sembrano imperare la velocità, l'utilità, il rendimento, l'efficacia, camminare è un atto di resistenza civica che privilegia la lentezza, la disponibilità, la conversazione, la curiosità, l'amicizia, la gratuità, la generosità, valori che si oppongono risolutamente alla sensibilità neoliberale che condiziona ormai le nostre vite. Si tratta soprattutto di una ricerca d'interiorità, di pacificazione. Camminare è un modo gioioso di mettere una distanza tra sé e il rumore per immergersi di nuovo nel mare del silenzio offerto da una foresta, un sentiero, un deserto… In un mondo in cui il silenzio è in via di estinzione, cacciato da ogni luogo, il camminatore è un collezionista di momenti eccezionali, nella loro aura di silenzio, impegnato in un'opera di salvaguardia: sperimenta un momento di sospensione del tempo, nel quale recupera un senso e una forza interiore, prima di tornare alla confusione del mondo e alle preoccupazioni del quotidiano. La punteggiatura del silenzio, gustata in momenti diversi dell'esistenza trasferendosi in campagna o in un monastero, nel deserto o in una foresta oppure, più semplicemente, sostando in un giardino o in un

parco, appare un atto ricostitutivo, un necessario tempo di riposo, prima di ritrovare il rumore, inteso in senso proprio e in senso figurato, dell'immersione nella civilizzazione urbana. Il silenzio libera dal peso di dover essere sempre disponibili e sul chi-va-là, fornendo un'intensa sensazione di essere al mondo. Segna un momento di alleggerimento che autorizza a fare il punto, a ritrovare la propria dimensione, un'unità interiore, a osare il passo di una decisione difficile. Elimina le preoccupazioni rendendoci nuovamente disponibili, sgombra il campo all'interno del quale l'individuo si dibatte. Chi cammina riposiziona il silenzio al centro della propria esistenza.

UN PERCORSO

Nel primo capitolo esaminiamo il ruolo del silenzio nella conversazione. La parola scambiata si nutre di pause e sospensioni che entrano nella trama delle opinioni espresse, rendendole comprensibili per chi le ascolta. Conversare è un comune andare a zonzo lungo il cammino del linguaggio: questo movimento non potrebbe concepirsi senza il silenzio che, accompagnandone lo svolgimento, impedisce ai protagonisti di perdersi in un flusso incontrollato di parole. Le consuetudini sociali e culturali riconoscono alla parola e al silenzio un'alternanza che varia da un luogo all'altro. Inevitabili sono i fraintendimenti quando gli individui che conversano attribuiscono un diverso valore ai tempi di pausa e ai ritmi della conversazione. I giudizi reciproci si fanno, allora, sferzanti: uno evidenzierà la lentezza del proprio interlocutore, l'altro ne criticherà, invece, l'eccessiva loquacità e l'incapacità di lasciare spazio alle pause. In effetti, al di là del gruppo sociale e della cultura di appartenenza, nella conversazione ciascun interlocutore attribuisce un ruolo particolare alle pause e al silenzio. Nelle nostre società si crea imbarazzo quando, all'interno di un gruppo, oppure tra due persone, scende il silenzio. Si dice allora: "È passato un angelo", per sottolineare il fastidio e andare oltre con un sorriso, che consente alla discussione di riprendere il suo corso. Tuttavia, altre società non attribuiscono così tanta importanza alla parola pronunciata, perché la reciproca presenza viene intesa come bastante a se stessa, in un uso misurato del linguaggio. Dal ruolo sociale della parola e del silenzio derivano le figure del "taciturno" e del "chiacchierone", trasgressori per difetto o per eccesso di

una comune regolazione del linguaggio. Di tutto questo ci occuperemo nel capitolo 1.

Interrogarsi sul ruolo del silenzio nella conversazione implica una riflessione sui diversi significati che può assumere nella relazione con gli altri. Possono allora comparire numerose figure politiche del silenzio, di cui soltanto il contesto di enunciazione può svelare il significato, giacché il silenzio, in sé, non significa nulla: la sua ambiguità ne consente un uso molteplice nella vita corrente. Può rivelarsi strumento di controllo dell'interazione, tramite abile manipolazione della parola che sa attendere il momento propizio, suscitando inquietudine; oppure formidabile strumento di potere, per chi sappia farne uso; può essere espressione di padronanza di sé per non svelarsi, per tenere a freno un'emozione da cui si rischierebbe di essere sopraffatti, per concedersi il tempo della riflessione; può essere anche una forma di opposizione, quando si tace deliberatamente per tradurre un rifiuto, una resistenza personale nei confronti di qualcuno o di una situazione particolare. La possibilità di zittirsi va perduta quando una società è soggiogata e ridotta al silenzio: controllo della popolazione, imprigionamento, esilio, messa in quarantena sono tutti mezzi per condannare la parola alla perdita di significato, alla solitudine. Il silenzio rinvia anche all'accordo, alla complicità degli amanti o degli amici che non temono di tacere insieme. Quando la presenza basta a se stessa, non c'è alcun bisogno di popolare il tempo di parole. Marcel Conche scrive che, tra lui e sua moglie, erano poche le parole scambiate. Sostanzialmente, erano inutili:

> Il silenzio tra me e Mimi era gioioso, perché mi faceva comprendere che ero capito. Esprimeva una pace interiore che Mimi custodiva dentro di sé e mi trasmetteva, che io custodivo dentro di me e le trasmettevo.

Certo, il silenzio può anche segnalare indifferenza nei confronti dell'altro, una negazione della sua parola che non fa nemmeno ricorso alle precauzioni morali. Quanto al mutismo, è un modo offensivo di tacere: esprime il rifiuto di aderire allo scambio verbale, la sofferenza di non riuscire a trovarvi il proprio posto. Pensiamo al mutismo elettivo dei figli di genitori migranti, o dello psicotico, o della persona traumatizzata che rimuove una parola rischiosa, perché potrebbe riportare alla memoria l'evento stesso. Infine, parliamo dell'indicibilità della *Shoah*, lacerazione tra la necessità di dire e l'incapacità di trovare le parole per farlo, dissoluzione del linguaggio nell'orrore e, purtuttavia, impossibilità di tacere (capitolo 2).

Ulteriore forma politica del silenzio: il fatto che se alcune cose possono essere dette, per altre questo vale soltanto in misura minore, oppure per nulla, in base alle situazioni e ai loro protagonisti. Il legame sociale si mette al riparo da una parola priva di rete di sicurezza. Il segreto, per esempio, è una disciplina di linguaggio che si esercita in favore oppure a scapito di quelli che ne ignorano l'esistenza. Protegge o lede, talvolta distrugge. Nelle mani di alcuni, il segreto è una forma di potere. Una parte d'ombra avvolge ogni essere umano. La cura analitica consente all'analizzando di camminare all'interno di uno spazio protetto, ben lontano dalle regole della conversazione e dell'alternanza dei turni di parola. Molto spesso l'analista tace, assumendo un atteggiamento di ascolto, mentre l'analizzando lotta con le difficoltà del proprio discorso. Il silenzio è una pietra angolare della cura, fondata non sul mutismo dell'analista, bensì sulla parsimonia di una parola che acquista ancor più rilievo quando è pronunciata, e che autorizza l'analizzando a parlare di sé senza riserve (capitolo 3).

Quasi tutte le religioni intrattengono una relazione privilegiata con il silenzio. Dio sfugge agli stretti limiti del linguaggio: il credente non riesce a nominarlo né a descriverlo, rifugiandosi spesso nel dialogo silenzioso, condotto nell'interiorità. Il mistico spinge fino al limite estremo il desiderio di dire, che si scontra con l'insignificanza delle parole, per tradurre la propria esperienza del divino, imbevendosi di ineffabilità. Le figure religiose del silenzio sono numerose, e legate al rapporto con Dio, la preghiera, il culto, la trasmissione, la disciplina, la sobrietà della parola ecc. (capitolo 4).

C'è stretta complicità anche tra il silenzio e la morte. Il dolore, l'incamminarsi verso la morte, la morte stessa, il confronto con la salma, i riti funerari, il lutto rendono inevitabile una sospensione della parola. Allo stesso modo, una malattia grave o il termine della vita fanno sperimentare, dentro di sé, dolorose crisi in cui domina soltanto il silenzio (capitolo 5).

Il silenzio è un sentimento, una modalità del senso, non una misura della sonorità circostante. Rinvia all'atteggiamento dell'uomo nei confronti del proprio ambiente. L'immaginario sociale rivela la propria ambivalenza in proposito. Dinnanzi al silenzio, alcuni provano un sentimento di raccoglimento, di calma felicità, mentre altri ne risultano spaventati e spinti a cercare nel rumore o nella parola un modo per difendersi dalla paura. In questo senso, e Rudolf Otto (1917) lo cita a esempio, il silenzio è parte della dialettica del sacro: confusa commistione di angoscia e attrattiva, terrore e

giubilo, ora pericolo, ora rifugio, votato, secondo le circostanze, a rassicurare o a inquietare, la forma del silenzio non è mai data una volta per tutte, non ha mai un significato soltanto. Una produzione deliberata del rumore è spesso una modalità di difesa: la musica di sottofondo, diffusa nella maggior parte dei luoghi pubblici, lo attesta. Ma il rumore viene sempre più spesso percepito come un attacco al diritto di ciascuno di godere di un benessere acustico adeguato: spesso, viene vissuto come un vero e proprio fastidio. Il silenzio si fa sempre più raro, diventando un'esigenza, una ragione di lotta sociale o di marketing (capitolo 6). L'elogio della lentezza che si sta affermando oggi è accompagnato da un elogio non meno potente del silenzio. clicca qui

1

FORME DEL SILENZIO NELLA CONVERSAZIONE

> Infine, dobbiamo considerare la parola prima che sia pronunziata, considerare lo sfondo di silenzio che continuamente la circonda, senza il quale essa non direbbe niente, o anche mettere a nudo i fili di silenzio di cui è inframmezzata.
>
> MAURICE MERLEAU-PONTY, *Segni*

NON SI DÀ PAROLA SENZA IL SILENZIO

Pensare il mondo significa renderlo intelligibile grazie a un'attività simbolica che trova il proprio terreno di elezione nell'uso appropriato della lingua. Il mondo si svela attraverso il linguaggio che lo nomina. Il pensiero è materia di parola il cui compito è rendere conto degli avvenimenti che costellano senza fine il corso dell'esistenza, o delle vicende attraverso cui si sviluppa. Senza il linguaggio non è concepibile o, quanto meno, si rivela inaccessibile, rimanendo imprigionato, sigillato nell'individuo che non dispone dello strumento per renderlo formulabile, né della possibilità di trasmetterlo agli altri. Il pensiero attinge a un fondo inesauribile di immagini, che sicuramente oltrepassa il linguaggio: tuttavia, è proprio al linguaggio che deve tornare, per poter essere espresso. Le parole disegnano il significato del mondo, sono uno schema che consente di comprenderlo, di impossessarsene, uno strumento per renderlo comunicabile, anche quando il loro potere è limitato, talvolta maldestro, perché il mondo è sempre più avanti e sconfessa, attraverso la sua complessità e i suoi chiaroscuri, qualsiasi tentativo di cristallizzazione in significati univoci. Tuttavia, fare del linguaggio o dell'attività simbolica in generale il contenuto del pensiero e del proprio modo di comunicare non equivale a opporgli il silenzio, nello stesso modo in cui il vuoto si differenzia dal pieno. Scrive Joseph Rassam: "Non ha alcun senso inseguire la chimera di un pensiero puro senza il linguaggio"

(Rassam, 1988, p. 21). Silenzio e parola non sono contrari: l'uno e l'altra sono attivi e significanti, il discorso non esisterebbe senza il loro reciproco legame. Il silenzio non è un avanzo, una scoria di cui disfarsi, un vuoto da riempire, sebbene la costante sollecitudine verso il troppo-pieno, propria della modernità, tenda incessantemente a debellarlo, per indurre una permanenza del suono. Proprio come un'espressione mimica o un gesto, il silenzio non incarna un'improvvisa passività della lingua, bensì una registrazione attiva del suo utilizzo. È parte della comunicazione allo stesso titolo del linguaggio e delle manifestazioni del corpo che l'accompagnano. Piuttosto, è la parola stessa che si concretizza meno agevolmente del silenzio.

Se il linguaggio e il silenzio si fondono nell'espressione della parola, si potrebbe anche dire che qualsiasi enunciato nasca dal silenzio interiore dell'individuo, sempre in dialogo con se stesso. Ogni parola, infatti, è preceduta da una voce silenziosa, da una fantasticheria densa di immagini e pensieri confusi che sempre agiscono al centro del proprio sé, anche quando il sogno notturno ne sovverte le coordinate; commistione di fantasmi e pensieri chiari, di ricordi o di desideri, questa voce si posiziona accanto al linguaggio fornendogli, al tempo stesso, un terreno fertile. Ogni parola trae alimento da quel luogo senza spazio né tempo che, in mancanza di miglior definizione, chiamiamo l'interiorità dell'individuo. Questo mondo caotico e silenzioso che non tace mai, carico di immagini, desideri, paure, emozioni minuscole oppure dilaganti, prepara una formulazione che talora sorprende chi la produce. Se il pensiero non esiste senza il linguaggio, non potrebbe comunque fare a meno del silenzio che lo annuncia. Scrive Merleau-Ponty:

> A ingannarci in proposito, a farci credere a un pensiero che esisterebbe per sé prima dell'espressione, sono i pensieri già costituiti e già espressi che possiamo richiamare a noi silenziosamente, e in virtù dei quali ci diamo l'illusione di una vita interiore. Ma in realtà questo preteso silenzio è ronzante di parole, questa vita interiore è un linguaggio interiore. (Merleau-Ponty, 1945, p. 254)

Se la possibilità del linguaggio caratterizza la condizione umana e fonda il legame sociale, il silenzio, da parte sua, preesiste e perdura nell'intrecciarsi delle conversazioni che ineluttabilmente sperimentano, nel loro originarsi e nel giungere a termine, la necessità di fare silenzio. La parola è un filo sottilissimo che vibra sopra l'immensità del silenzio. Le parole si radicano in tale elemento, sono il rizoma nutrito da tale humus, si sottraggono alla profusione del senso tramite una scelta di linguaggio che avrebbe potuto

essere diversa. Talvolta, una parola pronunciata a sproposito, inutile, si dissolve da sé nella sua insignificanza, risuona come una deformazione del silenzio, un elemento contrastante rispetto al suo essere necessaria, caratteristica che riconosce il giusto valore al linguaggio. Il silenzio interroga i limiti di ogni parola, ricordando che il senso è contenuto entro confini angusti, rispetto a un mondo di illimitata vastità, ed è sempre in ritardo sulla complessità delle cose. Malgrado l'impazienza di comprendere, il desiderio di non trascurare nulla, alla fine l'uomo si ritrova sempre a doversi confrontare con il silenzio. All'interno di una conversazione, il silenzio è compimento della parola: quando quest'ultima oltrepassa le labbra del locutore, scomparendo nell'atto dell'enunciazione, si trasforma, grazie all'ascolto, in un significato particolare per l'interlocutore, che se ne appropria e nutre delle risonanze di quella stessa parola il suo successivo intervento. Quando la conversazione giunge a termine e gli interlocutori si separano, il silenzio che si crea è denso di una rêverie interiore, e intriso dell'eco degli argomenti trattati.

LE PAROLE NELLA TRAMA DEL SILENZIO

Se la presenza dell'uomo è, innanzitutto, quella della sua parola, lo è anche, ineluttabilmente, quella del suo silenzio. Il rapporto nei confronti del mondo non si tesse soltanto nella continuità del linguaggio, bensì anche nei momenti di sospensione, di contemplazione, di ritiro: ovvero in quei numerosi momenti nei quali l'uomo fa silenzio. La lingua latina distingue due forme del silenzio: *tacere* è un verbo attivo, il cui soggetto è una persona, e sta a indicare un arresto o un'assenza di parola. *Silere* è un verbo intransitivo, può riferirsi non soltanto all'uomo, ma anche alla natura, agli oggetti, agli animali: designa piuttosto la tranquillità, una tonalità pacifica della presenza, non turbata da alcun rumore. La lingua greca con *siôpân* (fare silenzio) e *sigân* (essere in silenzio) allo stesso modo distingue l'essere immersi nel silenzio dal fare silenzio. Rimanere in silenzio contemplando un paesaggio, oppure camminando per strada, non implica necessariamente un significato relativo agli altri. Di regola, nessuno si sente messo in discussione da un riserbo che le circostanze sembrano richiedere e al quale è consuetudine aderire. *Silere* rinvia piuttosto alla solitudine dell'individuo, o al suo inserimento in un gruppo in cui la sua presenza non produce alcun

effetto. Nessuno si preoccupa del suo silenzio. Per contro, nel fatto di tacere vi è quasi un arroccamento al di fuori del linguaggio, una volontà di non donare più la propria parola, di non farla più sentire all'altro. *Tacere* interviene nell'ambito di uno scambio, sottintende che uno dei protagonisti mantiene il silenzio proiettando, così, un significato in grado di interrogare gli altri.

Nei movimenti incessanti della conversazione, *silere* e *tacere* si alternano, partecipando al gioco del significato, coniugandosi con un terzo aspetto, più tecnico, che rinvia alla necessità delle pause, affinché la lingua non soffochi nel troppo-pieno delle parole. Parola e silenzio si mescolano per concorrere allo scambio. Quando l'uomo tace, non per questo comunica meno. Il silenzio non è mai il vuoto, bensì il respiro tra le parole, breve ripiegamento che autorizza la circolazione del significato, lo scambio degli sguardi, delle emozioni, una breve valutazione degli interventi che si accalcano sulle labbra o l'eco della loro ricezione, il ritmo che lascia spazio al turno di parola tramite una leggera inflessione della voce, subito messa a profitto da chi attendeva il momento favorevole. Ogni parola smuove il silenzio a proprio modo, donando un proprio impulso allo scambio. Anche il silenzio smuove la parola, donandole una particolare prospettiva: non potrebbero fare a meno l'uno dell'altra senza perdersi, senza intaccare la leggerezza del linguaggio.

In ogni conversazione si palesa un'alternanza tra il silenzio e la parola, tra una pausa e poi, di nuovo, la parola, da cui si origina il respiro dello scambio, quel dolce movimento, sul filo del significato, tra pensiero confuso e intervento realizzato. Le parole e lo stile del discorso scelto non costituiscono l'elemento essenziale della conversazione: il ritmo dello scambio, la voce, gli sguardi, i gesti, la distanza cui ci si tiene dall'altro apportano un proprio contributo alla circolazione del senso. In effetti, nessun essere umano è riducibile al suo discorso soltanto: il contenuto della parola è solo una dimensione del processo della comunicazione, che dalla parola non potrebbe essere assorbita interamente. Le pause, i modi di dire o di tacere, i silenzi sono altrettanto decisivi. Talvolta, la voce si interrompe: chi sta parlando riprende fiato, lasciando all'altro il tempo di una replica. I brevi silenzi che impreziosiscono la discussione favoriscono un istante di riflessione prima della prosecuzione del ragionamento, verificano l'accordo dell'altro rispetto a un intervento che potrebbe provocare una divergenza

d'opinione, oppure lasciano spazio per un istante di rêverie. Equivalenti orali della punteggiatura che rende leggibile un testo, i brevi silenzi separano parole e frasi, creando le premesse per una migliore comprensione, consentono di soppesare i termini più appropriati per trasmettere un'idea e gli accordi legati ai turni di parola. Quando la voce diminuisce d'intensità o si prepara a tacere, oppure a lasciar spazio alla respirazione, l'altro capisce di poter accedere al proprio turno di parola, proponendo le proprie argomentazioni, le proprie digressioni. Lungi dal frammentarli, il filo rosso del silenzio crea un collegamento tra gli interventi favorendone la comprensione, oltre che sostenendo la fluidità della conversazione. Schiude uno spazio di libertà all'interno del dialogo, conferendo a ciascun interlocutore la facoltà di partecipare, se lo desidera, di modificare il corso dello scambio, di rilanciare, oppure di mettervi termine. Il silenzio è un modulatore della comunicazione, un bilanciere i cui movimenti autorizzano il percorso tranquillo della parola da un individuo all'altro, quando regna l'accordo sul suo significato. Infatti, la chiarezza semantica del linguaggio riposa su un'equilibrata mescolanza della voce e del silenzio, secondo gli orientamenti di un regime culturale di parola che è proprio di ciascun gruppo sociale.

Se non fosse accompagnata dal silenzio, la comunicazione sarebbe impensabile: nel flusso incessante di termini si bloccherebbe, rendendo impotente una parola condannata sin dalla sua emissione. Nelle pause del discorso ha luogo l'elaborazione del messaggio per il parlante, e la ricezione dello stesso per quelli che con il parlante dialogano.

USI CULTURALI DEL SILENZIO

Questa punteggiatura del silenzio, che rende la parola intelligibile, richiede una competenza nel suo impiego così come nella sua interruzione: viceversa, si corre il rischio di creare disagio.[1] Dev'essere accordata al ritmo degli interlocutori, alla loro modalità decisionale e di intervento, perché qualsiasi disparità è fonte di un fastidio più o meno sensibile. Sorge talora irritazione davanti a chi "se la prende comoda", manifestando una lentezza "esasperante", imponendo silenzi che producono impazienza o fastidio in chi è abituato a un ritmo più sostenuto. Oppure, al contrario, l'irritazione è originata da qualcuno il cui modo di parlare eccessivamente rapido, o la cui

indisponibilità all'ascolto, esclude qualsiasi pausa, rendendo difficile il mantenimento di un'attenzione prolungata. Nel suo studio sui giovani delle periferie nord di Parigi, David Lepoutre sottolinea la rapidità di elocuzione, del resto ben nota, di certi adolescenti. Le conversazioni si svolgono a un ritmo che esclude ed espone a canzonatura l'interlocutore lento, o che faccia fatica a trovare le parole. Il silenzio fa soltanto una fugace comparsa quando chi sta parlando si ferma per riprendere fiato. Un giorno, Lepoutre incontra un giovane nell'ingresso del suo condominio. Dopo i saluti di rito, né l'uno né l'altro riescono a trovare argomenti di conversazione. Sentendosi a disagio, Samir finisce con l'esplodere: "Dopo alcuni pesanti secondi, davanti al mio silenzio persistente, giunge a intimarmi, non senza una punta di ironia, quest'ordine brutale e liberatorio: 'Parla!'" (Lepoutre, 1997, p. 132).

La punteggiatura di silenzio, necessaria alla chiarezza dell'elocuzione, come pure alla percezione del discorso, non riveste lo stesso ruolo culturale passando da un gruppo all'altro. Gli usi si differenziano e talora danno luogo a fraintendimenti, a interpretazioni divergenti. A provocare un reciproco imbarazzo non è tanto il contenuto della parola quanto, piuttosto, la distribuzione e la durata del silenzio. Le diverse pratiche linguistiche nel corso dell'interazione, le pause più o meno lunghe, producono giudizi di valore da parte di chi manifesta altri ritmi o si preoccupa di mantenere un livello minimo di parola nel corso degli scambi. Gli indiani athabaska, per esempio, sono percepiti dai loro vicini americani come "passivi, scontrosi, chiusi, non disponibili al confronto, indolenti, arretrati, distruttivi, ostili, non collaboranti, antisociali e stupidi" (Scollon, 1985, p. 24). Questi attributi negativi rimandano essenzialmente a una diversità di atteggiamenti nella conversazione. La sobrietà dell'indiano, le sue lunghe pause, i suoi turni di parola che non si sovrappongono immediatamente al silenzio dell'interlocutore, disarmano chi non è per nulla abituato a questo modo di conversare, incitandolo a proiettare stereotipi negativi sull'altro, senza poter concepire, per un solo istante, che anche a lui potrebbero essere attribuiti gli stereotipi opposti, finendo con l'essere considerato, per esempio, chiacchierone, invadente, superficiale, nervoso, aggressivo ecc. Lo scarto tra i tempi di pausa e di presa di parola espone uno degli interlocutori a essere considerato persona volubile e l'altro, invece, un individuo taciturno. Keith Basso sottolinea che gli apache, di cui è nota la riservatezza, definiscono i bianchi persone dal sangue caldo ed estremamente chiacchierone, e spesso

ricorrono ad altri termini, per loro negativi, per caratterizzarli (Basso, 1972). Quelli che parlano in fretta, oppure lentamente, si prestano reciprocamente a essere tacciati di cattive intenzioni. Gli uni trovano che i loro interlocutori siano chiusi e poco cooperativi, gli altri percepiscono i primi come dominatori e faticano a cogliere il proprio turno di parola (Tannen, 1985, p. 108). I navajo rispettano tempi di pausa prolungati. Se viene posta una domanda all'interno di un gruppo in cui si trovano inseriti, a rispondere sono spesso i non-navajo, sconcertati da un'attesa che supera la loro soglia di tolleranza (Saville-Troike, 1985, p. 13). Secondo Raymonde Carroll, gli americani appartenenti alle classi medie si lamentano spesso perché i francesi avrebbero la tendenza a interromperli continuamente, senza rispettare le pause. Tuttavia, questo genere di comportamento rappresenta un elemento della ritualità delle conversazioni tra i francesi: il principio consiste nel non interrompere l'interlocutore nel bel mezzo di una parola o di una frase, cercando invece di cogliere una leggera flessione della voce per prendere a propria volta la parola. Poiché gli americani non sono abituati a un tale ritmo e a tali modi, trovano difficile portare a termine il proprio discorso, provando un senso di frustrazione e giudicando superficiale il proprio interlocutore, che pone domande senza preoccuparsi delle risposte (Carroll, 1987, p. 62).

All'interno di un determinato contesto sociale, ogni persona coinvolta in un'interazione beneficia di uno "stato di partecipazione" (Goffman, 1974, p. 253) legato all'età, al genere, alla posizione sociale, familiare ecc. Le si accorda un certo livello di contribuzione allo scambio in base al suo registro di attività o al suo grado di familiarità, riconoscendole anche diritti e doveri inerenti a una certa quota di silenzio. Ci si avvicina all'altro a partire da questa valutazione, che definisce diritti e doveri impliciti nello svolgimento dell'incontro. Lo stato di partecipazione distribuisce le preferenze e le esclusioni nella scelta degli interlocutori, stabilendo la gerarchia del controllo della discussione tramite distinzione delle priorità nella presa di parola, definendo i temi da affrontare e quelli che è opportuno evitare, lasciando supporre la durata probabile dell'interazione. Ne derivano dei tempi di silenzio leciti, che non suscitano imbarazzo alcuno e quelli che, invece, provocano angoscia e impazienza. In base agli interlocutori presenti e al contesto del loro incontro, qualsiasi situazione esige un dosaggio accurato di parole e silenzio. Un'infrazione delle regole implicite della

conversazione, all'interno di uno specifico contesto, provoca il fastidio, quanto meno in uno dei suoi membri, e la ricerca di una soluzione.

In uno stesso gruppo sociale, gli sfasamenti indotti da un diverso uso individuale del tempo di pausa o del turno di parola suscitano apprezzamenti positivi o negativi, secondo il grado di affinità con le proprie consuetudini. Uno studio condotto su un gruppo di donne, culturalmente omogeneo, in un college del Maryland ha rilevato una correlazione diretta tra un eloquio cadenzato da brevi pause e una percezione favorevole da parte dei compagni delle donne che in tal modo si esprimono, giudicate cooperative, simpatiche, attente agli altri, calorose, socievoli ecc. Al contrario, le donne che osservano pause più lunghe mentre parlano sono percepite come riservate, distaccate, taciturne, sobrie, timide, rigide, frustrate ecc. Tra le classi medie americane dell'East Coast risulta preferibile parlare, piuttosto che tacere, e, mentre si parla, meglio evitare di prendersela comoda, o di inserire una pausa troppo di frequente. I giudizi nei confronti dell'altro rinviano inconsapevolmente quelli che li formulano a valori culturali impliciti che legittimano la parola oppure il silenzio, la necessaria sobrietà di parola oppure, al contrario, il godimento di una conversazione che nulla può interrompere. Malintesi o proiezioni negative verso l'altro trovano libero sfogo quando soggetti radicati in sistemi di parola diversi considerano normale soltanto il proprio modo di parlare. Le regole d'uso che governano l'intreccio della parola e del silenzio dipendono da un processo educativo e da un ritmo personale che fa dimenticare la propria arbitrarietà e si offre come "naturale", alimentando il sospetto nei confronti di quelli che non ne vogliono riconoscere l'evidente valore. L'arte quotidiana della conversazione, orientata secondo schemi culturali che i soggetti ridefiniscono attimo dopo attimo, non consiste soltanto nel saper parlare, bensì soprattutto nel tacere di proposito, nel lasciare spazio, nel bel mezzo dello scambio verbale, a una qualità di silenzio in grado di gestire le pause necessarie alla parola, alla ripartizione dei tempi dei reciproci discorsi. I parlanti approfittano di questi intervalli per orientarsi, stimando il livello di coinvolgimento richiesto dalla discussione e decidendo la condotta da tenere. Non può esserci discorso senza pause, senza giri di parole, non può esserci parola senza un risvolto di silenzio. Sapere in quale momento tacere, oppure parlare, fa parte della "competenza comunicativa" (Hymes, 1974, p. 64) dei soggetti coinvolti, secondo la loro conoscenza degli usi e la loro

interpretazione delle circostanze della conversazione. Scrive Elias Canetti: "Ogni lingua ha un suo silenzio" (Canetti, 1973, p. 36).

Un'altra disciplina del silenzio presiede al funzionamento dei luoghi della vita sociale. La ritualità che caratterizza i movimenti, la mimica e la posizione dei soggetti coinvolti è retta dai riti di interazione in uso. Tale ritualità inscrive in una simbologia dello spazio e del tempo una simbologia dei volti e dei corpi e un uso specifico della parola. Lo svolgimento di determinate attività richiede la sospensione delle espressioni orali. La visione di un film al cinema, una rappresentazione teatrale, un concerto, uno spettacolo di danza, una conferenza, un corso ecc. portano sin dall'inizio alla cessazione di ogni chiacchierio e di qualsiasi movimento. La regola non è universale: per esempio, in alcuni paesi le sale cinematografiche somigliano a certi cortili di scuola in cui ci si chiama rumorosamente, si sostengono con la voce gli sforzi dell'eroe e si vilipendono i cattivi. Nelle nostre società, invece, le condizioni di fruizione dell'opera si fondano sulla contemplazione muta degli spettatori. Il proprio potere di parola viene delegato a quelli che hanno il compito di dar corpo all'opera stessa.

In una palestra la ritualità fondata sul corpo autorizza le grida, gli insulti, i movimenti bruschi, le acclamazioni, il rincorrersi con la voce da una gradinata all'altra, gli applausi che festeggiano il compimento di una prodezza. Il corpo si lascia andare in un moto di giubilo che accompagna rumorosamente le peripezie del gioco. Tuttavia, la licenza di movimento di cui godono i tifosi è regolata da un ordine segreto che si impone a loro insaputa nel momento stesso in cui entrano in palestra o allo stadio. Così come è difficile immaginare uno stadio immerso nel silenzio, allo stesso modo non è possibile concepire spettatori vocianti all'interno di un teatro o che si complimentino con i commedianti a voce alta, in omaggio alla loro esibizione. Non si tratta di noncuranza in un caso, e di contenimento nell'altro: si mettono in evidenza due forme distinte, ma la trama in cui si inscrivono risponde a una sola necessità collettiva di messa in scena del legame sociale.

Una sala teatrale impone una particolare prossimità fisica con la scena. Qualsiasi movimento del corpo risulta fastidioso, perché spezza la concentrazione di chi è seduto accanto, o degli stessi commedianti, similmente a quanto accade nello scompartimento di un treno oppure in ascensore, dove è buona norma mostrare ritualmente la trasparenza

dell'altro, mentre si orchestra la propria scomparsa. Degli altri si percepiscono il respiro, eventuali colpi di tosse, i cambiamenti di posizione sulla poltrona, le manifestazioni di noia; si può avvertire l'abbandono della sala da parte di uno spettatore che, per un istante, richiama su di sé l'attenzione. La regola implicita è quella della discrezione, ovvero dello sforzo rituale di essere una cosa sola con chi ci è seduto accanto, di non separarsene, per non correre il rischio di dare fastidio. La sala è uno specchio condiscendente di fatti e gesta dei personaggi. Se uno spettatore cambia posizione, allunga le gambe o incrocia le braccia, è tenuto a farlo senza eccessiva ostentazione, per evitare di dar prova, a tutti i convenuti, dell'intensità della sua noia. A teatro, solo gli attori posseggono una voce. Un minimo bisbiglio invade la scena come un rumore assordante, infastidendo molto gli spettatori, perché improvvisamente ricorda loro l'artificiosità della situazione, evidenziando l'assurdità della passione, da cui si sono lasciati prendere, per una storia qualsiasi rappresentata da un manipolo di attori che ogni giorno ripetono le stesse battute, prima di tornare ciascuno a casa propria. Il brusio inquieta gli stessi attori, suscitando il timore che la loro esibizione sia giudicata mediocre, oppure che lo spettacolo risulti noioso. Se si protraggono, sussurri e bisbigli rischiano di far crollare rovinosamente il fragile edificio poggiante su una serie di parvenze, risuonando come le trombe di Gerico. In questo particolare silenzio derivante dal trattenimento del respiro, dal contenimento dei movimenti e delle emozioni, dall'attesa tranquilla delle vicissitudini messe in scena, qualsiasi manifestazione intempestiva da parte di uno spettatore viene letta come un'obiezione alla rappresentazione degli attori o al testo della commedia, come una minaccia allo spettacolo, anche qualora ciò non corrisponda all'intenzione di chi tutto questo ha provocato. Non può essere contemplato alcuno scambio verbale riparatore, che rischierebbe soltanto di nuocere ancora di più. La scusa pronunciata verso un generico interlocutore da parte di uno spettatore raffreddato o agitato non farebbe altro che accrescere la confusione. Al massimo, l'irritazione di uno spettatore che attribuisca cattiva volontà a chi ha generato il disturbo si traduce in un richiamo al dovere, più o meno discreto, nei confronti del seccatore. Se si può affermare che non ci siano limiti alle manifestazioni dei commedianti, quelle degli spettatori, invece, sono sotto stretto controllo.

La rivincita sul silenzio esplode al momento degli applausi e degli

apprezzamenti che la platea esprime, talora anche a voce alta. Lo spiegamento ritualizzato del rumore è come una replica all'atmosfera solenne che in precedenza aveva avvolto la sala. L'immobilità del pubblico scompare, i corpi si distendono, la parola si libera. Al contrario, gli attori sono ora soggiogati, quasi dati in pasto alla folla, privi del bilanciere rappresentato dal ruolo cui dovevano attenersi. Lentamente la folla si disperde, ma una parola eloquente invade ormai lo spazio da cui prima era stata bandita.

Ogni istituzione possiede proprie regole d'uso della parola, come pure regole precise per governare il rumore generato dalla suoneria di un cellulare, da una conversazione intempestiva ecc. Ai tempi dell'Impero romano, un "silenziario" garantiva il rispetto del silenzio nei luoghi in cui era di rigore mantenerlo.

IL SESSO DEL SILENZIO

La frontiera del sesso imprigiona culturalmente in un determinato stile di comunicazione al quale è difficile sottrarsi. Secondo il tipo di società e in base alla sua posizione sociale, la donna non dispone della stessa libertà di parola dell'uomo, spesso viene posta in condizione di inferiorità. Già nel Nuovo Testamento, per bocca di san Paolo, le viene comunicato ufficialmente che deve tacere: "La donna impari in silenzio, in piena sottomissione. Non permetto alla donna di insegnare né di dominare sull'uomo; rimanga piuttosto in atteggiamento tranquillo" (1 Timoteo 2,11-13).[2] Nelle nostre società, la parola della donna sembra essere un complemento a quella dell'uomo: subordinata, quindi, a una prima enunciazione. Di fatto, la donna non sempre gode di una condizione egualitaria. Gli uomini manifestano inconsapevolmente la tendenza a giocare un ruolo determinante nel corso della conversazione: prendono più frequentemente la parola e non sempre la cedono di buon grado; interrompono più facilmente una donna che sta parlando piuttosto che un uomo. Nel 1975, due ricercatori americani, Don Zimmerman e Candace West, hanno preso in esame dieci conversazioni tra sole donne, dieci tra soli uomini e, infine, dieci conversazioni tra coppie. Le registrazioni analizzate sono state raccolte durante alcuni dialoghi svoltisi in luoghi pubblici, all'interno di una comunità universitaria. I due autori rilevano che gli

uomini sono responsabili delle interruzioni nel 98% dei casi, e lo sono sempre negli episodi di sovrapposizione verbale. All'interno dei gruppi di soli uomini e sole donne, si sono prodotte sette interruzioni soltanto. Nelle coppie miste, le interruzioni sono state invece quarantotto, praticamente tutte provocate dagli uomini, e le donne non hanno protestato né tentato di riprendere la parola, adeguandosi alla situazione. Esperimenti analoghi condotti su coppie adulto-bambino portano a risultati simili: il bambino subisce un trattamento uguale a quello riservato alle donne. La disparità di condizione tra l'uomo e la donna alimenta la disuguaglianza nell'uso della parola. Marina Yaguello (1979, p. 51) ritrova le stesse modalità inconsce di funzionamento nel dialogo tra ragazzi e ragazze e tra colleghi e colleghe, all'interno di diversi contesti istituzionali quali le classi di un liceo o le assemblee plenarie all'università. In linea generale, le procedure di interazione orale riconoscono un più elevato margine di azione all'uomo, senza che il parlante ne sia necessariamente consapevole. La donna meno spesso si autorizza a parlare, ritrovandosi più frequentemente costretta al silenzio. Curiosamente, proprio alle donne sono comunemente attribuiti l'abitudine al chiacchiericcio e il ricorso alla parola priva di significato, ma la licenza di esprimersi è ridotta, se non, addirittura, completamente negata. Scrive, per esempio, Elena Gianini Belotti: "Avrei imparato a tacere, osservare, alludere, ammiccare, interpretare. E aspettare" (1980, p. 11). Da cui deriva la replica di Annie Leclerc sulla necessità, per le donne, di "inventare una parola che non sia oppressiva. Una parola che non sospenda la parola, ma sciolga le lingue" (Leclerc, 1974, p. 11).

La donna si rinchiude nel silenzio, non sentendosi legittimata a esprimersi. Un universo di non-detti, di contenuti rimossi, rende difficili le relazioni di talune coppie, riflettendosi talvolta anche sui figli. Un fraintendimento spesso doloroso anche per l'uomo, prigioniero di un certo modo di porsi, che non riesce a modificare le relazioni che ha contribuito a instaurare, mentre la donna ha già rinunciato a cambiare le cose. Gianini Belotti racconta la storia di un uomo che vive con sofferenza la mancanza di comunicazione con la compagna e la figlia: le due non gli parlano mai, ed egli non sa come ritrovare una comunicazione che si è persa nel corso del tempo, senza che egli se ne accorgesse. Un giorno, rientrando a casa prima del solito, sente l'appartamento risuonare di risa: moglie e figlia stanno avendo uno scambio verbale felice, ha la sensazione che potrebbero andare

avanti così all'infinito. Quando improvvisamente si accorgono di lui, ammutoliscono. La moglie, imbarazzata, si scusa per aver fatto tanto rumore, non sapendo che fosse già arrivato. Sgomento, l'uomo comprende quanto egli sia tenuto lontano da qualsiasi forma di complicità sia con l'una, sia con l'altra. Pensava fossero silenziose, riservate. Si scopre doppiamente escluso da un universo che, con tutte le proprie forze, vorrebbe condividere, ma sarebbe necessario riscrivere la propria storia e la relazione con la moglie. Si ricorda allora dei primi tempi del loro matrimonio, quando la donna esprimeva parole e gesti di tenerezza nei suoi confronti, cui egli non osava rispondere:

> Sono sempre stato terrorizzato dalle manifestazioni di tenerezza, mi dava panico, la respingevo come se sentissi di mettermi in grave pericolo, non so bene quale, non l'ho mai capito. Forse, se lei avesse insistito… ma si era bloccata subito. (Gianini Belotti, 1980, p. 35)

Il silenzio, originato da un ascolto iniziale indifferente o infastidito da parte dell'uomo,[3] s'incista nella coppia come una sofferenza inconfessata.

Sempre Gianini Belotti ricorda con amarezza la propria infanzia, con una madre tormentata e ridotta al silenzio:

> Non sapeva rivendicare i suoi diritti, annaspava a casaccio come tante altre donne della sua età e della sua condizione, per uscire da una condizione di impotenza, di sofferenza specifica delle donne che sua madre aveva trasmesso a lei, che lei aveva vissuto confusamente, col senso dei torti e delle ingiustizie patite ma senza riuscire a darsi spiegazioni che travalicassero la sua condizione personale, e ora trasmetteva in eredità a me […]. Ma che io finalmente rifiutavo, rifiutando il silenzio. (*Ibidem*, p. 60)

La rimozione della parola è un ripiegamento su di sé, il prezzo di una disparità di condizione che talora si esprime all'interno della coppia. Il silenzio diventa allora una forma di sofferenza cui nemmeno l'uomo riesce sempre a sfuggire, non sapendo come recuperare una relazione in cui prende coscienza della propria solitudine. Il silenzio ha un sesso privilegiato. Molto spesso, e in modo francamente disturbante, si insiste sul fatto che le donne sarebbero inguaribilmente chiacchierone, parlerebbero di argomenti futili e abuserebbero del linguaggio. Persino quando una donna non dice nulla, avrebbe comunque detto troppo. Una presa di posizione paradossale che rende la lingua monopolio di un sesso soltanto.

SULLA SOGLIA DELLA CONVERSAZIONE

L'avvio di una discussione implica la rottura del silenzio, sollecitando

perciò usi sociali che dipendono dalle situazioni e dagli individui presenti. Si può entrare in argomento subito, se gli interlocutori si conoscono o discutono insieme di un argomento ben definito. Al contrario, gli incontri tra persone che non si conoscono, e si ritrovano insieme per circostanze che possono o meno essere state decise in precedenza, provocano un breve momento di silenzio, finalizzato a un reciproco adattamento, alla ricerca di termini appropriati per dare avvio allo scambio verbale. Spesso, l'imbarazzo è impercettibile. Formule stereotipate riguardanti il tempo che fa, o la qualità del viaggio, oppure, più semplicemente, una presentazione reciproca, consentono l'avvio della conversazione, fugando subito la minaccia del silenzio. Viceversa, dare avvio a un'interazione risulta più difficile quando un individuo, normale nell'aspetto agli occhi della propria comunità sociale, viene condotto per la prima volta a incontrare qualcuno che si differenzia per un handicap fisico o sensoriale, per una deformazione o una particolarità che colpisce lo sguardo. Il "normale" si blocca un istante, lo sconcerto rende il parlare imbarazzante. Talvolta, lo smarrimento si traduce in un breve silenzio. L'altro è abituato a disporre di un ridotto margine di azione, di fronte a simili, comuni reazioni. Per fugare l'imbarazzo prende delle precauzioni, per non infastidire le persone che incrocia sulla propria strada. Abituato a questo genere di situazioni, spesso prende l'iniziativa con una battuta o una formula introduttiva classica per "rompere il ghiaccio". Si avvicina lentamente, finge un'esitazione, guarda l'orologio, osserva il paesaggio circostante, tutti segnali indicanti il suo arrivo, tutte misurate vie d'accesso che proteggono l'interlocutore, dandogli il tempo di padroneggiare la sorpresa per riuscire poi a far finta di niente. Un silenzio di adattamento viene allora opportunamente previsto, per non urtare la suscettibilità della persona "normale".

Qualsiasi variazione del contesto abituale porta a una temporanea sospensione della parola, mettendo in evidenza l'esitazione, il dubbio, l'inquietudine di chi osserva. Il testimone di una dichiarazione inattesa o sconveniente rimane per un attimo sconcertato di fronte alla trasgressione dello stato di partecipazione di un interlocutore, che spinge a cercare il motivo di un simile scivolone. Il procedere dell'interazione, di solito privo di preoccupazioni, si interrompe nel momento in cui uno dei soggetti interagenti imbocca una via traversa: la sorpresa spinge allora a tornare sui propri passi, per incamminarsi nuovamente lungo il percorso comune senza

perdere la faccia né, eventualmente, far fare brutta figura al responsabile del disorientamento. Una condotta particolare, un incidente stradale, un alterco tra due passanti, un rumore fuori dal comune provocano una sospensione della parola, acutizzano una curiosità inizialmente muta ma che sfocia poi in commenti più o meno lusinghieri, secondo la gravità delle circostanze. Se la scena è drammatica, difficilmente genera parola: l'emozione porta ciascuno a chiudersi in se stesso. Il silenzio contiene lo straripamento, rendendo le parole incongrue o insufficienti. Qualsiasi avvenimento insolito, che porti con sé la minaccia di ciò che è sconosciuto, provoca un ritiro carico di domande, corrispondente al tempo necessario, all'individuo in questione o al pubblico, per darsi un contegno appropriato.

Alcune società fanno ricorso al silenzio come premessa introduttiva che consente di identificare più agevolmente l'estraneo a cui ci si rivolge. Gli sguardi si incrociano, ci si scambia un breve saluto, le circostanze conducono all'avvio di un dialogo ma, forse, il contatto non ha seguito per mancanza di una conoscenza più approfondita dell'altro, elemento in grado di sostenere la fiducia necessaria al legame sociale. Il silenzio, allora, può rivelarsi una forma di ritualizzazione dello sconcerto creando, al tempo stesso, uno spazio di valutazione finalizzato a venire a patti con circostanze che impongono una riflessione. Segnala un atteggiamento di attesa e osservazione quando si fronteggia una situazione ambigua, oppure quando i ruoli tradizionalmente stabiliti faticano a essere riconosciuti. Così, i membri di una comunità apache dell'Arizona centro-orientale ricorrono a questo genere di silenzio durante il primo incontro con uno sconosciuto, indipendentemente dal fatto che sia apache oppure no, e che non può essere identificato subito. Se quest'ultimo prende l'iniziativa troppo rapidamente e affronta il proprio interlocutore senza le precauzioni di circostanza, si scontrerà con il mutismo. Sorgerà il sospetto che nutra intenzioni dubbie, o che si appresti a chiedere del denaro o un qualche servigio. Il suo atteggiamento eccessivamente espansivo risulta disturbante, perché l'instaurarsi del legame sociale è faccenda seria, che esige tempo e prudenza. L'incertezza rende tormentosi i primi momenti della relazione amorosa tra i giovani apache: la profonda consapevolezza della distanza li allontana ancora l'uno dall'altra, mentre cercano di definire l'atteggiamento da assumere. Sono necessarie settimane di reciproco avvicinamento, prima che due giovani possano rivolgersi reciprocamente la parola senza imbarazzo.

Similmente, quando un parente torna dopo una lunga assenza, soprattutto se si tratta di una persona giovane, è consuetudine che i genitori, dopo qualche iniziale formula di saluto, rimangano silenziosi. La famiglia fa propria, poco per volta, una situazione ancora ambigua, carica di inquietudine. Si teme infatti che il contatto con i bianchi abbia spinto il giovane ad assumere cattive abitudini e che, in realtà, non sia più quello che era un tempo, prima della sua partenza. Lo si ascolta, senza stimolare la conversazione. Lo si osserva per parecchi giorni, prima di riallacciare con lui gli scambi abituali (Basso, 1972, pp. 67-87).

Il silenzio, insomma, in condizioni di incertezza è una forma di differimento dell'incontro: accompagna un'osservazione diffusa che valuta la pertinenza o meno della parola. Più o meno lungo e pesante, secondo le circostanze e la ritualità dell'interazione, il silenzio si offre come una camera di decompressione, che definisce la transizione tra due mondi. Infatti, in queste diverse forme di linguaggio o di silenzio, entrare in argomento è un rito atto a scongiurare un altro silenzio, quello che preludeva all'incontro. Se, da un lato, bisogna respingere le minacce della presa di contatto, giacché l'iniziativa di rompere il riserbo non va mai presa senza precauzioni, dall'altro è necessario caratterizzare con segnali familiari il momento della separazione, perché il silenzio è l'inevitabile esito di qualsiasi conversazione, persino la più animata o la più amorosa. Svariate formule rituali segnalano che il dialogo si sta avviando a conclusione. È possibile ricorrere a interiezioni quali: "Bene!", "Ok! Dobbiamo andare", "Detto questo…", oppure il flusso di parole si riduce; o ancora, si evidenziano pause più lunghe tra un intervento e l'altro, gli sguardi si volgono altrove, si formula un enunciato di valore generale, pressoché fàtico, quale: "Che cosa ci vuoi fare?", "Così è la vita", "Vedremo!". E ancora: uno degli interlocutori si allontana leggermente oppure, al contrario, si avvicina per prendere congedo. Sono, tutte queste, formule simboliche che annunciano la conclusione dello scambio.

SILENZI DI CIRCOSTANZA

Il silenzio può essere una scelta valorizzata dalla cultura, che alimenta una sobrietà di linguaggio di cui è logica conseguenza, ma è anche, talvolta, effetto delle circostanze che spingono a tenere a freno la parola, per timore di non essere più in grado di padroneggiare le circostanze. Quando un

incontro si svolge al di fuori delle condizioni abituali il soggetto, disorientato, reagisce con imbarazzo, con affermazioni stereotipate, con lunghi momenti di esitazione e risposte laconiche. Intimidito dal proprio interlocutore, disorientato da una situazione di cui non possiede le istruzioni per l'uso, teme di commettere un errore o di subire le conseguenze di una propria rivelazione maldestra. Oppure, non sa cosa dire, non riuscendo a comprendere che cosa l'altro si aspetti da lui. La riservatezza, allora, si dimostra un sistema di difesa adeguato, ma viene spesso interpretata come una pecca personale. Una simile situazione è comune qualora entrino in relazione soggetti che ricoprono posizioni sociali diverse, oppure un bambino e un adulto.

Uno studio classico di William Labov sulle interazioni verbali con bambini di colore di Harlem evidenzia le variazioni nel comportamento di questi ultimi, in base al contesto in cui si svolge lo scambio verbale. Un intervistatore bianco, caloroso e amichevole, avvezzo ai metodi della psicologia, intervista un bambino in un'aula scolastica. Gli fa vedere un gioco, chiedendogli di comportarsi spontaneamente, come farebbe di solito. Tuttavia, di fronte a una situazione così artificiosa, il bambino esita, si inquieta, rimane a lungo in silenzio, mentre l'intervistatore si dimostra incapace di suscitare un dialogo di maggiore spessore. Secondo Labov, le curve dell'intonazione traducono implicitamente la sottomissione del bambino a un'attesa di cui non comprende il senso, significano simbolicamente: "Ti va bene così?". Il bambino si sente osservato, giudicato, teme di pronunciare parole capaci di ritorcersi contro di lui. È sottomesso a una relazione autoritaria che produce disagio e diffidenza. Le sue affermazioni sono inframmezzate da silenzi, che segnalano altrettanti momenti di chiusura, in cui cerca un rifugio maldestro e provvisorio. La situazione cambia invece radicalmente quando lo stesso bambino si trova davanti un adolescente di colore, originario del ghetto, e il colloquio si svolge a casa sua, oppure da un amico, se gli si parla di oggetti noti e facenti parte della sua vita quotidiana, magari in presenza di un compagno della sua stessa età. In un contesto caratterizzato da un sentimento di fiducia, in cui la familiarità dei luoghi fa svanire la disparità e l'inusualità del colloquio, il silenzio scompare del tutto:

> Il bambino che parlava a monosillabi, che sembrava non riuscire a proferire parola su nessun argomento, e che affermava di non ricordarsi che cosa avesse fatto il giorno prima, è letteralmente

> scomparso. Al suo posto vi sono ora due ragazzi che hanno talmente tante cose da dirsi da non smettere di interrompersi l'un con l'altro e non hanno, a quanto pare, alcuna difficoltà nell'utilizzare l'inglese per esprimersi. (Labov, 1972, p. 212)

Il mutismo o le affermazioni stereotipate cui ricorrono alcuni bambini o adulti sono legati a condizioni sociali in cui si sentono privi di qualsiasi possibilità di controllo, il che contrasta con la loro usuale competenza comunicativa. Il bambino mutacico o, più semplicemente, taciturno assume una posizione di chiusura per proteggersi da ciò che non comprende, oppure da una situazione che richiede del tempo per poter essere padroneggiata. Così, nelle scuole americane i bambini amerindi hanno la reputazione di essere silenziosi, timidi, indifferenti rispetto alle attività scolastiche, e poco propensi ad assumere l'atteggiamento competitivo dominante all'interno della classe. I giovani sioux, in modo particolare, non reagiscono agli incoraggiamenti dei loro insegnanti a prendere la parola, facendo fallire i pazienti sforzi finalizzati a favorire la loro partecipazione alle attività della classe. I risultati ottenuti si limitano ad affermazioni laconiche e stereotipate. E tuttavia questi bambini, proprio come quelli di Harlem descritti da Labov, non manifestano alcuna difficoltà di comunicazione nel loro ambiente familiare e nemmeno tra di loro, durante i momenti di ricreazione. Non si può certo sostenere che si tratti di un deficit linguistico, né di problemi psicologici: piuttosto, soffrono a causa del contrasto tra regimi di comunicazione troppo diversi tra loro. La sobrietà di parola della cultura sioux fa fatica a adattarsi a una cultura scolastica piuttosto chiacchierona, che ricorre, talvolta, a un uso eccessivo del linguaggio per assecondare le necessità di apprendimento. L'uso che, della parola, viene fatto a scuola priva il bambino della padronanza delle regole abituali della comunicazione, tipiche del suo gruppo sociale (Dumont, 1972). A Warm Springs, Susan Philips descrive una comunità in cui la parola di ogni uomo è di pari valore a quella degli altri, e nessuno è escluso dalle attività comuni. Si tratta di una società in cui la gerarchia sociale non esiste. Facendo esperienza della scuola, il bambino rimane sorpreso dal ruolo particolare rivestito dall'insegnante, dall'eminenza della sua parola e dalla sua autorità, che si discostano dalle forme di relazione sociale e dai principi morali della comunità cui appartiene. Per poter riuscire a scuola, è necessario raggiungere la padronanza di altre regole di comunicazione che, però, risultano conflittuali rispetto a quelle della famiglia e del gruppo da cui

proviene il bambino, che si vede costretto a una sorta di esistenza sdoppiata, fondata su sistemi di condotta incompatibili l'uno con l'altro e che si danno il cambio, nel corso del giorno, secondo le circostanze (Philips, 1972; Devereux, 1964).

In tutt'altro contesto, rare risultano le conversazioni tra gli ospiti delle case di riposo, istituzioni caratterizzate dall'attesa o dal disinvestimento delle attività dell'esistenza e dalla sottomissione tranquilla a un ritmo immutabile, come accade in taluni ospizi o in certi servizi psichiatrici. Similmente, le relazioni con il personale raramente sollecitano il ricorso alla parola, a meno che quest'ultima non sia il commento a un'azione appena svolta. D'altra parte, spesso la televisione risulta accesa permanentemente e accompagna la monotonia del tempo riunendo spettatori indifferenti, coagulando la noia e il silenzio di fronte a un mondo immobile, il cui senso è ridotto al lumicino. Il rumore incessante della televisione garantisce gli stimoli minimi, necessari all'esistenza. L'immobile dominio del silenzio corrisponde spesso a un atteggiamento di disimpegno da parte del personale, a una mancanza di coinvolgimento nelle cure o nel contatto, a una carenza nell'animazione dei luoghi. La parola trattenuta, interrotta solo di tanto in tanto da un grido o dal soliloquio insistente di un anziano ospite, esprime il vuoto, l'abbandono, il disinvestimento sociale. Un personale poco attento alle cure e alle attività dell'istituzione, intrappolato nella stessa routine scandita da un tempo immobile e privo di valore, in cui uno stesso avvenimento si ripropone, identico, ogni giorno, non riesce a offrire alcuna occasione per uno scambio verbale personalizzato. Una serie di frasi convenute scandisce il tempo, con riferimenti sufficienti per non sentire il desiderio di aggiungerne altre. La parola viene privata del suo valore di scambio. Il silenzio diventa il sintomo di una istituzione in sofferenza, che non riesce a rivitalizzare le relazioni sociali a causa della routinizzazione del personale o delle inadempienze di quest'ultimo.

Una parola senza interlocutore viene trattenuta all'origine: "Parlare fa più male che bene", afferma un anziano. "Se nemmeno ti rispondono, se gli altri se ne infischiano, se ti parlano pensando ad altro, che senso ha?", rincara un altro. Una parola disattenta, priva del suo valore sociale, alla fine sceglie di tacere, prende dimora in una sorta di ritiro. Il silenzio si trasforma in rifugio, per evitare una risposta convenuta, o la sensazione di sentirsi respinti. Nel corso del tempo, la rarità della parola si erge persino a valore

rivendicato, come constata Stuart Sigman in una casa di riposo americana. Tuttavia, è un'osservazione spesso condivisa:

> Interessante notare che, in generale, tutti i miei informatori di base hanno espresso un'opinione negativa sulla parola "che abbonda eccessivamente". Se non avevano niente da dire, gli ospiti della casa di riposo erano fieri di non sentirsi obbligati a mantenere alcuna forma di conversazione con le persone del loro ambiente. (Sigman, 1981, p. 259)

Gli scambi verbali all'interno di questa istituzione non durano quasi mai più di venti minuti al giorno, benché gli ospiti siano insieme dalla mattina alla sera: preludio a una lenta scomparsa di sé nella dissoluzione del senso (Le Breton, 2012, pp. 127 sgg.). Brevi, innocue riflessioni sul tempo, sul cibo servito, sul fatto che arrivi velocemente il momento di andare a letto ecc. scandiscono lo scorrere del tempo, veicolando il messaggio rassicurante di una vita senza scossoni. È sufficiente che la parola fornisca, a intervalli regolari, il proprio brusio rassicurante, affinché il silenzio appaia come una scelta, l'eleganza di una morale comunitaria che sembra rasentare la saggezza. Il tempo trascorre nella ripetizione, scongiurando il rischio che qualcosa di inedito possa improvvisamente irrompere, costringendo a modificare condotte ben radicate. La cappa di silenzio che avvolge gli ospiti è il sintomo patologico di un'istituzione in cui nessuno ha più niente da dire agli altri. L'incessante ripetizione di azioni routinarie ne evidenzia la necessità, l'assenza di parola si traduce nel sentimento di un ideale di condotta testimoniante una filosofia deliberatamente scelta. E tuttavia, siamo lontani da una cultura del silenzio o da un rapporto con il mondo caratterizzato da una compiutezza capace di rendere la parola inutile.

Per parlare bisogna avere qualcosa da dire, oppure un interlocutore di cui poter ascoltare con interesse le affermazioni e a cui replicare. Da ciò traggono origine le inesauribili conversazioni di alcuni ospiti della casa quando arriva una persona non indurita dalla vita: uno stagista, per esempio, o un nuovo dipendente, ancora convinto dell'importanza del proprio compito. Davanti agli sguardi sbalorditi dei colleghi più anziani, il malato mutacico e l'anziano abulico si rianimano improvvisamente, producendo un discorso inatteso. Quando il personale cerca di stabilire un contatto, tenendo ben presente la singolarità della persona, chiamandola per nome, allora le conversazioni prendono avvio e i volti non esprimono più il vuoto che un visitatore solitamente incontra percorrendo questi luoghi abbandonati alla routine delle cure, che la storia non attraversa più. Le visite

dei parenti stimolano lo scambio verbale. Gli ospiti, infatti, si liberano del proprio ruolo abituale, impegnandosi in attività teatrali, di cucina, di tessitura, in sedute di arteterapia e partecipando a qualche uscita, attività che favoriscono il rilassamento e il dischiudersi di insospettate potenzialità; oppure possono essere loro offerte sedute di kinesiterapia e cure estetiche. In tutti questi casi, la loro parola si libera, lasciando spesso risuonare vere e proprie espressioni di giubilo, o producendo discorsi appassionati in cui l'affettività torna a manifestarsi, a testimonianza del fatto che le persone coinvolte nella conversazione attribuiscono alla stessa valore e significato. Se il silenzio spesso è una scelta, l'espressione di una distanza propizia o prudente nei confronti del mondo, in queste istituzioni, al contrario, è indice del vuoto e della carenza di coinvolgimento da parte degli altri o della società stessa, sintomo doloroso di una mancanza di senso.

"È PASSATO UN ANGELO"

Quando si genera spontaneamente all'interno del discorso, il silenzio porta con sé sfumature di senso che alimentano la parola, rendendola intelligibile e trasmissibile. Potremmo dire che il silenzio dia corpo al linguaggio: se invece fende improvvisamente la conversazione, il silenzio può provocare sconcerto, oppure non provocarlo affatto, in base alle convenzioni linguistiche condivise dal gruppo e il grado di coinvolgimento degli interlocutori. Se vi è consuetudine all'uso della parola, qualsiasi deroga all'uso stesso suscita un imbarazzo che esprime il sovvertimento delle attese reciproche. Se i soggetti non godono di una complicità tale da consentire loro di condividere lunghe pause, la questione del silenzio diviene delicata, richiede tatto. Se hanno poche cose da dirsi, buona parte della loro preoccupazione consisterà nell'evitare che si crei il silenzio, una sorta di trappola che rischia di mettere a repentaglio l'interazione e di cui bisogna scongiurare la minaccia. La gestione delle pause e il riavvio della conversazione formano il nucleo ossessivo di certe conversazioni, che languono senza che nessuno riesca a trovare una conclusione onorevole. Una discussione in cui nessuno provi imbarazzo è quella in cui i rispettivi contorni del silenzio, degli uni come pure degli altri, sono provvisti di parti che si armonizzano.

Solitamente, il dovere di chi ospita è di mantenere un atteggiamento

riservato, finché gli invitati nutrono da sé la discussione. Il ruolo implicito dell'ospitante è quello di intervenire invece al minimo segnale di indebolimento della conversazione, per garantire la conservazione di uno scambio di parola sufficientemente rassicurante. La circolazione fluida degli interventi è come una candela di cui bisogna alimentare la fiamma, affinché non si estingua. Se il silenzio minaccia di protrarsi, iniziando a provocare imbarazzo, una ripresa della conversazione è più che mai opportuna. Una pausa nel dialogo non deve mai durare troppo a lungo. Se il padrone di casa si ritrova a corto di idee, un altro invitato fornisce assistenza contro il malessere nascente con uno scherzo convenzionale facente riferimento al "passaggio dell'angelo",[4] oppure con una battuta umoristica sull'umore "depresso" dei convenuti. Una risata, forzando la complicità, offre l'opportunità di riavviare la conversazione: un accorgimento rituale per fugare le difficoltà. Dopo aver corso il rischio di una frammentazione, il gruppo ritrova la propria unità appunto nella risata, alimentando nuovamente la consuetudine della conversazione. Oppure, come se niente fosse, una domanda sensata rivolta a uno dei membri del gruppo consente la prosecuzione dello scambio. Dopo un momento di dubbio, il legame viene riannodato. Tra le regole del saper vivere rivolte a donne e uomini di qualità, la baronessa Staffe dedica parecchie pagine alle meticolose norme della conversazione premurandosi, in modo particolare, di fornire alla padrona di casa utili consigli per contrastare efficacemente il silenzio, imperdonabile caduta di gusto nella tenuta di un ricevimento. Dopo aver sottolineato la necessità di discrezione da parte di chi ospita, la baronessa nota:

> […] tuttavia, se la padrona di casa ha invitato persone timide o poco esperte nell'arte della conversazione, dovrà offrire se stessa, assumendosi la responsabilità di non lasciar languire la conversazione. Potrà parlare al proprio interlocutore della sua professione, se ha notato il suo gusto esclusivo per l'occupazione principale della sua vita. (Staffe, 1927, pp. 149-150)

Se al ricevimento sono convenute molte persone "è necessario cercare di individuare una cara amica intima cui poter affidare tale ruolo di benevolenza e carità mondana" (*ibidem*), affinché qualsiasi persona esclusa dalla conversazione generale possa beneficiare di un'attenzione particolare e sia discretamente condotta a soddisfare l'imperativo della parola. Il silenzio è il nemico da scovare, la peste di qualsiasi evento mondano. Emergenza negativa, si associa a un vuoto che getta il gruppo nello sconforto, a meno che qualcuno non riesca a trovare una parola capace di offrire soccorso.

In effetti, un silenzio che si crei tutt'a un tratto, interrompendo la conversazione, senza che nessuno sia in grado di immergersi in un gioioso diversivo, oppure riesca a perdersi improvvisamente nella contemplazione di un vicino paesaggio, provoca un imbarazzo profondo. Scende il silenzio proprio nel momento in cui gli interlocutori stavano parlando del più e del meno, abbandonandosi al dolce declivio del linguaggio: improvvisamente, il discorso s'inceppa, non trovando più nuovi pretesti. Il vuoto creatosi al di fuori di qualsiasi rituale si trasforma in un brutale confronto con l'intimità dell'altro. La sua presenza è massiccia, imbarazzante: impossibile eliminarla ritualmente tramite un'azione comune o una parola che riduca il disagio. Tutti si sentono fuori luogo, intrappolati nell'imbarazzo della situazione, messi a nudo, scrutati nella propria leggerezza. Max Picard afferma: "[…] l'uomo è osservato dal silenzio" (Picard, 1948, p. 19). Non c'è più nulla da dire, ovvero: qualsiasi parola pronunciata si rivelerebbe un diversivo grossolano con cui, comunque, non si riuscirebbe a ingannare nessuno. Il silenzio assume allora il valore di un improvviso precipitare in un abisso apertosi nel cammino, fino a quel punto tranquillo, della conversazione, provocando, proprio al centro dello scambio verbale, una frattura di senso difficile da colmare, perché evidenzia senza tregua l'insignificanza delle parole precedenti, l'abitudinarietà che stava caratterizzando l'incontro, la pura banalità delle opinioni scambiate. L'altro si presenta come un ostacolo, mandando in frantumi la sovranità personale ed esigendo una replica che non può essere, semplicemente, una parola atta a scongiurare il vuoto, per di più pronunciata con la sgradevole sensazione di ripiombare nell'imbarazzo solo un istante dopo esserne stati sollevati, se l'altro non sta al gioco. Miguel Torga ammette le proprie difficoltà, quando si tratta di sostenere una conversazione, e lo sconforto che ne consegue:

> Niente da fare: la conversazione si trascina faticosamente, fitta di silenzi, di interiezioni, di reticenze. E tuttavia, basta che entri in scena un terzo figurante, amico del mio interlocutore, e subito tutto cambia. Da quel momento, il dialogo sembra progredire spedito, attraverso un piacevole scambio di fatti, ricordi e aneddoti. Conoscono le stesse persone, hanno frequentato le stesse spiagge, ammirano le stesse donne […]. Mentre io, dimenticato, attonito, emarginato, osservo impotente questo tessuto verbale, all'interno del quale non ho un posto che possa considerare mio. (Torga, 1997)

Quando si protrae nel corso della conversazione, il silenzio è una forma esteriore dell'intimità. Tacere corrisponde a esporre il proprio volto, le proprie mani, consegnando il proprio corpo all'indiscrezione dell'altro senza

potersi difendere dall'attenzione, reale o immaginaria, che l'altro vi pone (Le Breton, 2000a). Il silenzio ispessisce lo scorrere del tempo, spezza la precedente fluidità del senso conferito dalla parola. Lo spazio risulta come coagulato, l'interazione si fa stridente, inopportuna. La persona timida inizia a sentirsi sulle spine: bisogna parlare, anche a costo di dire una sciocchezza, per creare un diversivo, per levare uno schermo di senso attorno a sé che neutralizzi il problema per riuscire, *in extremis*, a salvare la faccia. Charles Juliet racconta il malessere provato durante il suo primo incontro con il pittore Bram Van Velde, provocato dalla comune timidezza, che spinge entrambi a un'attenzione all'altro ancora più imbarazzante:

> Mi siedo. Lui mi offre un bicchiere, ma non può tollerare il mio sguardo, continua ad alzarsi e a sedersi. Il suo atteggiamento mi intimidisce ancora di più, e mi risulta difficilissimo farfugliare qualche domanda. Per sfuggire all'imbarazzo che ci assale e porre termine al nostro faccia a faccia pressoché silenzioso, mi propone una passeggiata in strada. Una volta fuori, liberati dei nostri sguardi, ci siamo messi a parlare. (Juliet, 1978, p. 308)

Liberati dall'attenzione eccessiva riservata al corpo e reinseriti al centro delle sollecitazioni del mondo che li circonda e scioglie la parola, i due uomini si ritrovano poi a parlare per ore e cenano insieme, senza più provare il malessere iniziale.

Per tacere di fronte all'altro senza che questo provochi imbarazzo, è necessaria una conoscenza intima dell'altro, unita alla sensazione di essere al riparo dal suo sguardo o dal suo giudizio. La complicità dell'amicizia o dell'amore solleva dalla necessità di dover parlare sempre, prevedendo numerosi momenti di abbandono. Anche due persone estranee, però, provano un senso di serenità quando possono condividere lunghi silenzi, senza che la cosa le indisponga. Durante i viaggi in treno o in aereo, lungo i percorsi in metropolitana o in autobus, si assiste a un rituale di interazione fondato sul mutismo reciproco delle persone sedute l'una di fronte all'altra, anche nei casi in cui il viaggio duri parecchie ore. La discrezione che isola i passeggeri è una forma consueta del silenzio (Jaworski, 1993, pp. 56 sgg.):[5] prevale nettamente sul ricorso alla parola, che rischia di provocare imbarazzo, oppure di suscitare la ricerca di un rifugio in una risposta laconica. Tuttavia, possono verificarsi scambi brevi e cortesi sul tempo che fa, sulla discutibile comodità delle poltrone; può essere pronunciato il generoso augurio che l'altro, che proprio in quel momento sta estraendo un panino dallo zaino, mangi con appetito. La durata del viaggio, la

temperatura all'interno dello scompartimento, le vessazioni del controllore offrono tutte il pretesto per uno scambio verbale poco compromettente, una versione deformata del silenzio che non comporta alcuna conseguenza. Una silenziosa riservatezza mira a prevenire la preoccupazione di dover lasciarsi coinvolgere in un dialogo, che allontanerebbe la possibilità di riposarsi, di leggere, di osservare il paesaggio, di riflettere su un problema personale. La riservatezza si nutre del timore di suscitare un'intimità cui poi risulterebbe difficile sottrarsi. In simili circostanze, la solitudine si protegge efficacemente tramite un muro di silenzio che nessuno osa oltrepassare.

Il silenzio può nascere anche in seguito alla rottura della regola di reciprocità del discorso da parte di uno degli interlocutori, che non risponde più alle domande pressanti che gli vengono rivolte e improvvisamente respinge la "commedia della disponibilità" (Goffman). Herman Melville racconta la storia di Bartleby, un impiegato che, dopo aver assolto per settimane ai compiti legati alla sua funzione, decide improvvisamente di togliersi dalla partita, ignorando le richieste del suo datore di lavoro. Tramite la laconica affermazione: "Preferirei di no" (Melville, 1853, p. 48), rifiuta di eseguire i compiti di cui gli viene chiesta l'esecuzione. In seguito, malgrado l'insistenza del titolare e degli altri impiegati, non risponde più, chiuso in un silenzio impenetrabile che provoca un malessere crescente. Bartleby capovolge lo stato di partecipazione che impone a un impiegato di sottomettersi a un ordine ragionevole del datore di lavoro o, almeno, di giustificare le ragioni per cui non vuole aderirvi. I tentativi messi in atto per convincerlo ad abbandonare la sua silenziosa riservatezza falliscono uno dopo l'altro: la minaccia, la seduzione, perfino la compassione si scontrano con la stessa litania facente seguito a un silenzio che nessuno riesce a sciogliere. Bartleby si rifiuta perfino di lasciare l'ufficio in cui si è insediato, tranquilla muraglia di silenzio contro le sollecitazioni dei colleghi sbigottiti, incapaci di sbarazzarsi di lui. Qualsiasi tentativo di comprendere il suo atteggiamento, di ripercorrere la sua storia, si scontra con una porta chiusa in faccia. Il silenzio è l'unica modalità di presentazione di sé cui Bartleby fa ricorso. Se un uomo non è d'accordo rispetto al compito che gli è stato assegnato, o non accetta una domanda che gli è stata posta, ha la libertà di mostrarsi riluttante o di prendere posizione tramite la parola: tuttavia, se rimane silente, diventa una sfuggente fonte di inquietudine. Costringe gli altri a interrogarsi a lungo, non senza sconforto, come dimostrato

dall'atteggiamento del datore di lavoro di Bartleby, che cerca delle scusanti per quest'ultimo, il che è un modo per tentare di trattenerlo entro il legame sociale, anche a costo di attribuirgli lo stato di entità tranquilla e inoffensiva:

> Sì, Bartleby, restatevene pure lì dietro al paravento, pensai; non vi perseguiterò più; siete innocuo e silenzioso come una di queste vecchie sedie; in breve, non mi sento mai così in privato come quando so che ci siete voi. […] Altri possono avere ruoli più elevati da svolgere; ma la mia missione in questo mondo, Bartleby, è quella di fornirvi uno spazio in ufficio per tutto il tempo che ritenete necessario restare. (Melville, 1853, pp. 76-77)

Il datore di lavoro pensa che il suo copista possegga una verità cui egli stesso non riesce ad avere accesso. Proietta su di lui un significato che giustifica l'esilio di Bartleby dalla parola, esonerandolo legittimamente dalle regole di conversazione e dai doveri che avrebbe nei suoi confronti. Il dubbio, perciò, è risolto in favore dell'impiegato: per qualche misteriosa ragione che soltanto lui conosce, il copista si tiene al di fuori dei riti di comunicazione. Ma un simile atteggiamento non può essere sopportato a lungo. Rompendo le regole di reciprocità degli scambi e incistandosi nel silenzio, si condanna all'esclusione, perché nella vita quotidiana il silenzio è soltanto una risposta provvisoria che poggia su ragioni condivise dai membri dell'interazione. Facendone lo stile del proprio rapporto con il mondo, senza che i suoi colleghi siano in grado di cogliere anche solo un briciolo di senso che possa giustificarlo, Bartleby assume una posizione dissenziente, distruggendo il legame sociale. Un ritiro dalla comunicazione così definitiva suscita una reazione collettiva di pari ampiezza: Bartleby viene esiliato a Le Tombe, istituto penitenziario in cui vengono rinchiusi anche i matti. Anche lì, egli continua a esercitare la stessa astensione dalla parola e dalla partecipazione al legame sociale. Soprannominato il "taciturno" dal suo carceriere, si lascia morire di fame.

IL REGIME DEL SILENZIO NELLE SUE DIVERSE DECLINAZIONI

Il fatto che Bartleby non parli si rivela una pecca laddove valgano norme d'interazione che riconoscono una particolare importanza alla parola. Al contrario, in una società che consideri il silenzio o la rarità delle affermazioni come una virtù, lo sbalordimento non deriverebbe tanto dal mutismo di Bartleby, quanto piuttosto dall'ossessione dei suoi colleghi nel voler farlo parlare. "Taciturni" e "chiacchieroni" esistono soltanto in funzione dello statuto culturale del discorso. Le regole sociali di

partecipazione implicano un regime di parola specifico per un gruppo e per diverse situazioni di vita comune, sollecitando perciò la competenza dell'individuo a piegarsi spontaneamente alle regole implicite dello scambio. La distribuzione del silenzio e della parola nella conversazione risponde a uno statuto sociale e culturale diverso in relazione al tempo e al luogo e varia, allo stesso modo, in base alle situazioni e ai protagonisti delle stesse.[6] Già Plutarco descrive il parlare degli spartani come privo di qualsiasi termine superfluo, netto e tagliente come una lama: "Giacché il loro stile concettoso e l'acuta prontezza nel rispondere sono il risultato di una lunga pratica del silenzio" (Plutarco, ed. it. 1975, p. 105). Tra gli agricoltori bianchi e poveri dell'Alabama, James Agee rileva spesso lunghi periodi di silenzio che solo rare frasi laconiche interrompono di tanto in tanto, senza che nessuno si senta costretto a "fare conversazione". L'autore afferma:

> […] anche il parlare è sporadico, e affonda in lunghi silenzi non toccati d'imbarazzo; le frasi, i commenti, i monosillabi, tratti su dal fondo più intimo di loro stessi senza pensiero e con un vago cigolar di pesi come fossero pozzi, e poi travasati in una parlata piatta calma e strascicata, e tranquille seguono le risposte; e poi un silenzio; e poi, qualche parola: e non è proprio parlare, o voler significare, ma un altro e più profondo tipo di comunicazione, un ritmo da completarsi per risposta e definito dal silenzio. (Agee, Evans, 1941, p. 105)

Il "chiacchierone" e il "taciturno" sono dichiarati tali soltanto in relazione a uno specifico regime culturale di parola, a causa della frattura che introducono nelle consuetudini. Non rispondendo più alle comuni aspettative, si rimprovera loro, secondo la trasgressione che li caratterizza, di parlare troppo, oppure di non parlare abbastanza. In altri luoghi, il loro rapporto con il linguaggio risulterebbe conforme alle norme di interazione. Nei paesi scandinavi, per esempio, alimentare un incontro con continue affermazioni per opporsi al silenzio risulterebbe piuttosto inopportuno. Durante una cena tra amici regna "il silenzio della tavola" al quale, di tanto in tanto, viene inframmezzato un "discorso". A quel punto, non c'è via di scampo: bisogna uniformarsi, nel più religioso silenzio, quando viene il proprio turno, senza cercare di essere arguti o divertenti. Analogamente, non è indispensabile uno scambio di parola perché possa crearsi un senso di intimità. Durante un viaggio in treno, per esempio, "durante il quale non avete scambiato una sola parola con il vostro vicino, quest'ultimo, all'arrivo, vi ringrazia per la compagnia: '*Tack for sällskapet*'" (Gras, Sotto, 1981). Piuttosto che essere accompagnato dal brusio delle conversazioni, in Finlandia il momento dei pasti è avvolto da una trama di silenzio. Le

conversazioni si esauriscono in poche parole soltanto (Lehtonen, Sajavaara, 1985, p. 200). Gli autori osservano tuttavia che i finlandesi residenti in Svezia devono fare attenzione durante le discussioni tenute in svedese, giacché il tempo delle pause è più breve rispetto a quello tipico di una conversazione in finlandese. Nel nord della Svezia, in una comunità lappone, Karl Reisman ricorda l'estremo silenzio che regola le relazioni tra gli individui. Dopo essersi sistemato, per qualche giorno, in una casa messa a sua disposizione, riceve ogni giorno la visita dei vicini, venuti a sincerarsi che tutto vada bene:

> Chiedevamo loro se gradissero del caffè. Dopo parecchi minuti di silenzio, l'offerta veniva accettata. Cercavamo allora di fare una domanda. Un silenzio ancor più protratto, quindi un "sì", oppure un "no". Altri dieci minuti ecc. Ogni visita durava circa un'ora, durante la quale noi tutti restavamo educatamente seduti al nostro posto. In tutto quel tempo si svolgevano sei, sette scambi verbali al massimo, dopodiché i nostri ospiti si alzavano per congedarsi. La stessa situazione si ripeteva il giorno successivo. (Reisman, 1974, pp. 112-113)

Si preferisce il silenzio al formalismo di una parola banale, che si limita soltanto a colmare la durata di un incontro. Per Takie S. Lebra, il ruolo accordato al silenzio nella comunicazione giapponese si distingue nettamente da quello che è tipico delle società occidentali e perfino da quello che gli riconoscono i vicini asiatici (Lebra, 1987, p. 344). Secondo l'autore, questo riserbo deriva dalla sensazione, condivisa da ciascun individuo, di essere legato agli altri e a essi vincolato da una stretta forma di dipendenza, che inibisce la presa di parola. Tutti manifestano sobrietà nei gesti e nelle parole, e difficilmente abbandonano la propria riservatezza. Ciascuno interiorizza le proprie emozioni e rimane apparentemente impassibile, malgrado le contrarietà o i movimenti affettivi provati.

Lo stesso gusto per il silenzio si ritrova nella cultura quacchera, attraverso una visione del mondo che riconosce in Dio l'elemento essenziale, ritenendo invece poca cosa il linguaggio, quanto meno il linguaggio della carne, o *carnal language*. L'esperienza religiosa non si vive su un piano formale, attraverso la mediazione di un religioso o di riti: piuttosto, si sperimenta nell'intimità. Una "luce interiore" segnala la presenza di Dio in ogni persona. La Chiesa, i sacerdoti, i sacramenti sono rifiutati dal quacchero, che non tollera la presenza di alcun intermediario nel suo avvicinamento a Dio e nell'atto di comunicare in sua presenza. George Fox[7] amava ripetere che Dio è spirito, e quelli che lo adorano devono adorarlo in spirito e verità. In un silenzio raccolto, l'assemblea attende la creazione, in ciascun fedele, di un

cammino propizio alla venuta di Dio, che di propria iniziativa conduce i fedeli. Tenere un rito fissato in precedenza sarebbe contrario al convincimento di una presenza divina libera per definizione, alla quale l'uomo può soltanto sottomettersi. Ma questo silenzio non è un fine in sé, bensì un mezzo privilegiato: simboleggia la possibilità di un abbandono spirituale di sé per accostarsi all'anima di Dio. Ciascuno è libero di sviluppare la grazia particolare che gli è propria. Questa liturgia fondata sull'interiorità conduce i fedeli verso la stessa forma di comunione, ma ciascuno incontra Dio alla propria maniera, beneficiando del silenzio che regna nella sala in cui sono riuniti. In queste circostanze, il silenzio non è mai un'assenza di parola, bensì un lavoro su di sé che predispone l'anima all'ascolto, all'accoglimento propizio della "luce interiore". Tacere senza ragione è tanto insopportabile quanto parlare per non dire nulla. Scrive John W. Graham, citato da Van Etten:

> Quando ci troviamo riuniti, numerosi, in silenzio, e le nostre anime sono orientate nella stessa direzione, ci sentiamo in comunione. È un coro di anime, se non di voci. Ciascuno dei nostri spiriti si raccoglie […] concentrando la coscienza distratta su un unico punto interiore, verso il luogo d'incontro con l'Eterno. Svolgiamo, dentro di noi, una sorta di inventario spirituale, respingiamo ciò che non ha valore, verifichiamo i nostri giudizi e infine, talvolta dopo un rude combattimento con l'uomo naturale, conquistiamo la pace. (Van Etten, 1960, p. 160)

Parola e silenzio sono soltanto strumenti: l'intenzione che li dirige è primaria, e solo la fedeltà a Dio conferisce loro un valore. Ma è all'interiorità che deve essere data priorità: il silenzio è la via privilegiata che conduce a Dio, e qualsiasi parola pronunciata durante il culto ha il solo scopo di rendere più profondo il raccoglimento. Possono essere frasi che sottolineano un evento della vita quotidiana, o un pensiero particolare che l'oratore ricollega alla relazione tra Dio e gli uomini. Dopo un lungo momento di silenzio, un'altra persona prende la parola secondo le stesse modalità. Qualsiasi parola deve sorgere dalle profondità del silenzio e a esso deve tornare, di certo non può essere considerata alla stregua di un rumore che venga a spezzare la comunione.

I contemporanei dei primi quaccheri ritenevano che queste liturgie silenziose fossero prive di senso, risibili assemblee di persone mute che suscitavano l'ironia, giacché il rifiuto del linguaggio sembrava non condurre a nulla. La comunione silenziosa dei fedeli si ispira alla tradizione mistica cristiana, impegnata nella ricerca di unità con Dio e cosciente dell'impotenza delle parole quando si tratta di nominare un'esperienza a tal

punto estranea alle percezioni umane. Soprattutto agli albori del movimento, i quaccheri manifestavano diffidenza nei confronti del linguaggio perché, a loro parere, incapace di garantire una gioiosa comunicazione tra gli uomini, e inappropriato per il contatto con Dio. L'incompiutezza spirituale dell'individuo costringe quest'ultimo a ricorrere a tale strumento, utile per gli scambi sociali, ma inferiore e maldestro di fronte a un silenzio senza scorie, che subito pone l'uomo davanti a Dio senza che la parola intacchi l'unione sperimentata. Qualora sia necessario ricorrere al linguaggio, alcune pause di silenzio e una moderazione di parola potranno renderlo meno imperfetto. Quando i quaccheri si riuniscono fra loro, se le tensioni cominciano a lacerare il gruppo e la conversazione improvvisamente sale di tono, è consuetudine esigere il silenzio e raccogliersi per un attimo. Il clima relazionale ne risulta modificato e le discussioni di solito, poi, proseguono su toni più tranquilli. Una conferenza, una conversazione, un pasto sono sempre preceduti da un momento di silenzio. In tutte queste situazioni, si cerca di richiamare a sé la "luce interiore" per far sì che l'incontro si svolga sotto i migliori auspici. La sobrietà di parola è una virtù cardinale in qualsiasi incontro tra quaccheri, perfino durante una riunione d'affari. John Woolman sottolinea:

> È una cosa importante, parlare durante una riunione d'affari. Trecento minuti corrispondono a cinque ore, e chi trattenga indebitamente trecento persone per un solo minuto compie una violenza simile a quella di imprigionare un uomo per cinque ore senza ragione. (Dommen, 1990, p. 43)

Ugualmente caratterizzata dal puritanesimo religioso, la cultura amish, soprattutto nel suo ramo più tradizionale, quello degli *Old Order Amish*, manifesta un rigore ancora più estremo nella vita quotidiana e nella liturgia. Il linguaggio è usato con parsimonia. I rumori, tra cui rientrano le parole inutili, vengono considerati sgraditi a Dio e sono, perciò, banditi con fermezza. Il più delle volte, poche parole bastano a nutrire le relazioni correnti, fosse anche soltanto con un "sì" o con un "no". Dilungarsi oltre misura manifesta leggerezza, è indice di abuso della lingua, che si rivela comunque sempre deficitaria davanti a Dio. Il silenzio è una forma di comunicazione: un numero minimo di parole assicura il legame tra le persone. Le parole superflue, oppure espresse per dispetto, o perché in preda alla collera, nel giorno del Giudizio saranno ascritte a colpa di chi le ha pronunciate. Le preghiere, prima e dopo i pasti, corrispondono a periodi di

silenzio ininterrotto. La domenica, trascorsa a casa, è un giorno in cui non si lavora, perché le molteplici attività nella fattoria potrebbero produrre rumore. Di fronte all'intolleranza, se non addirittura agli insulti o alle vessazioni di un impiegato dell'amministrazione pubblica, gli amish tacciono ostinatamente. Nei loro sermoni, ritornano spesso sul passo della lettera di Giacomo riguardante l'intemperanza della parola: "Se uno non pecca nel parlare, costui è un uomo perfetto, capace di tenere a freno anche tutto il corpo" (Gc 3,2). Inoltre, gli amish non mancano mai di ricordare una frase ancora più incisiva: "Ma la lingua, nessuno la può domare: è un male ribelle, è piena di veleno mortale" (*ibidem* 3,8).[8]

Benché la legittimazione di tale atteggiamento non abbia radici religiose, anche la cultura *mānuŝ* è caratterizzata da una grande sobrietà di parola. Il silenzio crea una barriera difficilmente oltrepassabile tra sé e l'altro, tra un *mānuŝ* e un *gage*,[9] senza possibilità di mezze misure: o si sta da una parte, o si sta dall'altra. Il silenzio è una linea di demarcazione dalla duplice efficacia: rinsalda la comunità *mānuŝ* nel proprio ideale "di prendere possesso dell'universo senza disturbare in niente" (Williams, 1993, p. 1), ma è anche una difesa contro lo sguardo o la curiosità dell'altro. Il silenzio esclude rigorosamente quelli che non dispongono degli strumenti culturali per farlo proprio, e agli occhi dei quali appare come una pecca, una chiusura inopportuna. Tuttavia, presso i *mānuŝ* il silenzio è anche un modo gioioso di non cedere, di glissare senza contrasti tra gli interstizi della società tramite opportune scorciatoie. Tranne che per le questioni quotidiane, il bisogno di parlare si fa sentire poco in una società piena di pudore e di non-detti. Nella sua indagine, Patrick Williams descrive il momento del congedo da un amico *mānuŝ*, che non sa se rivedrà più:

> È sempre la stessa cosa con loro: si vogliono fare grandi dichiarazioni, ce le diciamo in testa, e poi quando siamo vicini a loro, non si dice niente o quasi niente. E poi, quando si è andati via e ci si ripensa, ci si accorge che le grandi dichiarazioni sono state fatte. Senza dire niente. (*Ibidem*, p. 65)

Ci si rivede dopo mesi di assenza, senza scambiarsi alcuna notizia. Una domanda infelice provoca la fuga o l'affermazione che non si è edotti al riguardo, anche se quest'ultima ipotesi risulta poco credibile. L'ordine del mondo poggia su un numero minimo di parole che è bene usare con parsimonia per non distruggerlo. Williams sottolinea inoltre che, quando ci si lascia, non si dice: "Arrivederci!", ma si utilizza invece una formula *mānuŝ* che si potrebbe tradurre con: "Ci diciamo niente" (*ibidem*, p. 78). Mantenere

il silenzio su di sé appare come una modalità di difesa e di protezione di un'identità personale e collettiva, come un modo di radicarsi al di là del discorso: il silenzio assorbe in sé tutte le domande e, quindi, tutte le minacce. Un atteggiamento sconcertante per le nostre società, ossessionate dalla trasparenza e dal controllo, preoccupate di garantire la continuità della parola.

In molte altre società si ritrovano dimostrazioni di sobrietà di parola. Prendiamo un ultimo esempio dall'Africa centrale, dove il popolo gbaya facilmente ricorre al silenzio, se il desiderio di portare avanti lo scambio verbale viene a mancare. La parola non s'impone mai, al contrario: non è mai necessario dar prova di ingegnosità per trovare un argomento di discussione o pronunciare una formula di rito per porre termine alla conversazione. Il linguista americano William Samarin esprime il proprio stupore di fronte a riti di parola tanto lontani da quelli della sua cultura d'origine:

> Il modo in cui i gbaya facevano ricorso al silenzio, senza alcuna vergogna, mi lasciava stupefatto. Sembrava non provassero alcun imbarazzo nel cessare una conversazione. Era come se non si sentissero mai in obbligo di parlare. E tuttavia, non si poteva certo dire che fossero taciturni. (Samarin, 1965, p. 117)

Il silenzio è percepito come una misura di salvaguardia personale, di non coinvolgimento, di protezione della relazione: evitando, per esempio, di esprimere disaccordo ecc. Il legame sociale è protetto meglio, se avvolto da un involucro di silenzio: il conflitto nasce dall'intrusione di una parola che sarebbe stato più utile non pronunciare. La riservatezza regna al momento dei pasti, durante i quali non si sente pronunciare verbo. Questa stessa regola è applicata anche quando uno dei membri della comunità sta poco bene. E tuttavia, la persona che soffre è oggetto di grandi attenzioni: non starle accanto sarebbe interpretato come l'ammissione di aver compiuto una pratica di stregoneria nei confronti del malato al quale, perciò, si rende visita, rimanendo silenziosi al suo fianco. Costretto più volte a osservare dei periodi di riposo, Samarin confessa il proprio disagio trovandosi in una tale situazione:

> Per un occidentale, un simile atteggiamento di consolazione suscita piuttosto inquietudine, notando che i visitatori mantengono lo sguardo fisso nel vuoto… Distrutto dal dolore, avrei voluto trovare sollievo nella conversazione. Tuttavia, i miei amici gbaya non erano venuti per sollevarmi il morale che, a causa delle mie condizioni fisiche, era piuttosto basso. Erano venuti da me semplicemente per attestarmi la loro solidarietà, che esprimevano nel silenzio. (*Ibidem*, p.

Mentre un occidentale, in generale, si sente obbligato a chiedere notizie e a intrattenere il malato con un atteggiamento compassionevole, i gbaya si limitano a far visita al malato, condividendo la pena tramite la loro presenza muta. Inutile "mettere in piedi" una conversazione: i gbaya tacciono e rimangono insieme, senza obbligo di parola, per rassicurarsi sui sentimenti dell'altro.

Abbiamo appena ricordato diverse culture in cui la sobrietà di parola è posta in primo piano, società in cui si è liberi di tacere insieme senza che il legame sociale ne soffra perché, giustamente, la parola non è un fine in se stessa: accompagna la presenza, ma il fatto di essere insieme non implica necessariamente il dover parlare. La comunicazione, infatti, passa anche attraverso altri canali. Tuttavia, per altre società non è concepibile che la parola cessi di emettere il proprio rassicurante mormorio. Prima di affrontare una riflessione sullo statuto sociale del "taciturno" e del "chiacchierone", lasciatevi per un momento condurre alla scoperta di un altro regime di linguaggio. Alcune società, infatti, temono il silenzio, e valorizzano la parola: i riti d'interazione sono finalizzati a mantenere il regolare brusio di un linguaggio che, talvolta, ha valore in sé, trovando appagamento nel fatto stesso di essere stato articolato. La vita collettiva si nutre della gioia tranquilla di una parola pronunciata naturalmente, senza sforzo. Un aneddoto: un'etnologa decide di effettuare alcune ricerche su una comunità umana dell'isola di Nukuoro, un atollo del Pacifico. Si ritrova completamente immersa all'interno del gruppo degli autoctoni, non riuscendo quasi mai a ritagliarsi dei momenti di solitudine a cui, peraltro, aspirerebbe. Un giorno, svariati mesi dopo il suo arrivo, gli abitanti lasciano il villaggio per andare a trascorrere la giornata su un isolotto vicino. L'etnologa è felicissima di ritrovarsi, finalmente, da sola. Assapora la calma che regna nel villaggio abbandonato quando, improvvisamente, una voce interrompe le sue fantasticherie: una vicina l'ha raggiunta, portando con sé un vassoio di frutta. Dopo aver scoperto che sarebbe rimasta sola, la donna ha deciso di trascorrere la giornata con lei per farle compagnia, attendendo il ritorno degli altri abitanti. Lievemente irritata, l'etnologa la ringrazia per le attenzioni manifestate nei suoi confronti e dialoga un po' con lei, per salvare le apparenze: poi, però, con delicatezza, dichiara di sentirsi stanca e di

volersi assolutamente riposare. La vicina, tuttavia, non vuole sentire ragioni. È una guaritrice e si affretta a offrirle i propri servigi: vedendola in tali condizioni, si rifiuta risolutamente di lasciarla, confermando di voler rimanere con lei per l'intera giornata. Sull'atollo di Nukuoro, l'esistenza ha senso soltanto nella socievolezza di una parola che circola senza tregua: la solitudine e il silenzio che l'accompagna sono inconcepibili (Carroll, 1987, pp. 111-112).

Presso i tuareg Kel Ferwan e i loro vicini di casa di Agadez, la poesia, il gusto per la parola bella, la felicità derivante dalla conversazione sono essenziali al legame sociale. Nel deserto vivono "quelli dell'*esuf*",[10] esseri negativi che infestano i luoghi intrisi di solitudine, privi di qualsiasi presenza umana. La notte è particolarmente propizia al loro arrivo, favorito anche dal crepuscolo, quando un mondo si trasforma in un altro. Chiunque li incroci sul proprio cammino, e non sappia difendersi, rischia il mutismo e la follia. Le situazioni in cui gli *esuf* diventano minacciosi sono quelle in cui domina il silenzio. Un uomo cade nell'*esuf* quando è solo, lontano dai suoi cari, in preda a una tristezza personale o alla malinconia di un luogo desolato. Ai confini della comunità, il rischio di dissoluzione impone precauzioni particolari: il silenzio è un mondo pericoloso che solo il mormorio della parola può esorcizzare. Il linguaggio degli uomini, o quello di Dio, è un'arma contro il temibilissimo silenzio che apre la strada a "quelli dell'*esuf*". Non c'è salvezza al di fuori del legame sociale, senza una condivisione di parola tra gli uomini. Una conversazione fluida scongiura le minacce nefaste dell'*esuf*. La leggerezza del linguaggio, perfino l'irrilevanza delle affermazioni, non crea imbarazzo, al contrario: la comunicazione fàtica non è disprezzata, perché contribuisce a dissolvere il silenzio. Talvolta, ci si scusa per una formula di cortesia ripetuta mille volte: "Sto solo cercando di tenere lontano l'*esuf*", così come un francese direbbe: "Sto solo facendo conversazione". Quando sono insieme, gli esseri umani non smettono mai di conversare, facendo ricorso a innumerevoli affermazioni che consentono loro di informarsi l'uno rispetto all'altro o, in modo più elementare, di riempire il silenzio. Le persone che non si conoscono ricorrono al repertorio delle formule di rito per togliersi dall'imbarazzo e mantenere uno scambio verbale quanto meno soddisfacente. La parola deve essere protetta come la fiamma di una candela mentre si attende il sonno, oppure l'arrivo di un nuovo giorno. Casajus ha affermato: "Chiunque si sottragga a una

conversazione tra amici, dando l'impressione di voler lasciarsi andare ai propri pensieri, viene immediatamente pregato, tra le risa, di uscire dal proprio silenzio" (Casajus, 1989, p. 287).

LA PERSONA TACITURNA

Dalla relatività dello statuto sociale della parola discende, ovviamente, la relatività delle qualifiche di "chiacchierone" e di "taciturno" attribuite, in tono critico, agli individui. L'appellativo "taciturno" non compare mai in una cultura in cui la parola è rara: piuttosto, tale termine qualifica l'individuo che, attraverso la propria astensione, introduce una modifica nel regime abituale di parola. Laddove ci si aspetterebbe un suo intervento, il soggetto tace, rinunciando alle risorse della discussione e suscitando interrogativi nei suoi interlocutori. La persona, insomma, rifiuta la "commedia della disponibilità", che implica un'attenzione particolare allo scambio verbale, una certa considerazione nei confronti di quelli che stanno parlando, e un'esigenza implicita di nutrire regolarmente la conversazione. Quand'anche si presti all'ascolto, la persona taciturna non si lascia certamente andare alla parola, o comunque lo fa in un modo talmente sobrio che le sue affermazioni non riescono a fugarne del tutto l'ambiguità. In un gruppo in cui regni la loquacità, o almeno un dialogo regolare, il taciturno sbalordisce e arreca un disturbo che è proporzionale al grado del suo ritiro. Lo si scusa se è malato o se ha subìto un lutto di recente, si cerca di facilitarlo negli interventi, chiedendo con una certa insistenza il suo parere se nulla giustifica la sua riservatezza. Qualora persista nel mantenere un tale atteggiamento, gli si fa opportunamente notare che non è per nulla "loquace", il che suona sempre come un rimprovero. In compenso, le sue affermazioni sono attese con particolare impazienza e ascoltate con maggiore attenzione: la rarità che le caratterizza conferisce loro un valore aggiunto nella conversazione del gruppo.

Sebbene non sia questa l'intenzione da cui è animata, l'atteggiamento della persona taciturna spesso indispettisce, perché si pensa che cerchi di dare a intendere di saperla lunga, oppure che la riflessione in cui è impegnata sia molto più elevata delle questioni sollevate dai suoi interlocutori. Il taciturno provoca fastidio o diffidenza a causa della riservatezza cui potrebbe, prima o poi, abdicare, svelando, forse, l'inanità dei punti di vista fino a quel

momento sostenuti. O forse non ha nulla da dire, si annoia o non trova l'occasione giusta per cogliere il proprio turno di parola: le sue regole del discorso sono più sobrie rispetto a quelle dei suoi compagni, è intimidito, oppure preferisce ascoltare gli altri. È fonte di malessere perché viola l'unanimità del discorso, denunciando, senza volerlo, la finzione su cui tale unanimità si poggia. A che scopo, allora, accalorarsi, o cercare l'approvazione del vicino, quando uno dei membri dell'interazione manifesta una tale diversità di condotta? Il taciturno si ritira dal legame sociale e inevitabilmente dà fastidio, se la parola è condivisa e circola con fluidità. Nel Belgio francofono, il *taiseux* è una persona silenziosa. In altre società si utilizzano aggettivi qualificativi analoghi per definire chi parla poco o non parla per niente.[11]

La persona che non abbandona il proprio mutismo inquieta gli altri e provoca la loro reazione, giacché sembra trasformare il linguaggio in qualcosa di insignificante, in un'illusione, perfino in un'impostura. Suo malgrado, fa cadere un granello di sabbia nell'ingranaggio della conversazione, suscitando un malessere di cui si cerca la ragione, quando lo sbalordimento del gruppo raggiunge l'apice. Gli vengono allora rivolte domande più esplicite, affinché si convinca a dare una spiegazione. Agli occhi degli altri, il taciturno incarna un mistero da svelare, una distanza che impedisce la salutare immersione nella conversazione. In una pièce teatrale, Nathalie Sarraute esprime in maniera esemplare il crescente malessere di un gruppo, all'interno del quale uno dei membri tace. Al taciturno viene chiesto di rassicurare gli interlocutori, giacché "basterebbe così poco, una parola soltanto… Hanno paura… Non se lo permettono mai, capisce?… Stanno al gioco, come dicono, si ritengono obbligati a fingere" (Sarraute, 1967, p. 18). Gli altri offrono il proprio obolo alla conversazione, all'alternanza dei turni di parola, contribuendo al tranquillo fluire della discussione anche se, talvolta, è necessario costringersi a uno scambio verbale al limite della noia. Ma il rito implica che "si stia al gioco". Eppure, il taciturno trova dei portavoce che difendono il suo diritto di starsene zitto, lodando la sua pazienza di fronte all'aggressività di cui viene fatto segno. Gli vengono attribuiti nobili pensieri e la sobrietà di parola di un saggio che non si lascia coinvolgere dalla mediocrità. Tuttavia, anche la saggezza ha un limite, soprattutto se altera troppo la routine della conversazione. Col passar del tempo, il mutismo del taciturno diventa intollerabile, il suo atteggiamento si

fa sospetto: allora, lo si accusa di non avere alcuna stima dei suoi compagni. La questione del disprezzo si presenta spesso nei confronti della persona silenziosa, che non parlerebbe perché convinta della propria personale importanza e non si degnerebbe di mettersi allo stesso livello degli altri. Le parole, allora, si fanno violente, esprimendo lo sconcerto del gruppo di fronte al mutismo di uno di loro: la sua esitazione è indice dell'ambivalenza di un comportamento oscillante tra la seduzione e la violenza. Il taciturno provoca talvolta la supplica di una parola o l'aggressività da parte dei suoi interlocutori, che in questo modo cercano di strappargli una parola tramite la pressione fisica o morale. Vorrei qui citare un ulteriore esempio tratto da un altro contesto culturale, quello dell'Argentina di Eduardo Mallea, dove un operaio silenzioso va incontro alla crescente ostilità dei suoi colleghi che gli rimproverano "di credersi un gran signore" (Mallea, 1996, p. 67). L'estrema riservatezza di Chaves, legata, di fatto, a un dramma personale, è presa come

> un insulto, un'offesa, un segnale consapevole di un sentimento di superiorità netto e ben definito. Veniva ricollegata a una seconda natura: zeppa, per così dire, di intenzioni incomunicabili, segrete, dannose. Tutte queste spiegazioni venivano ritenute possibili, senza minimamente considerare che, in passato, come gli altri, anche lui aveva parlato. (*Ibidem*, p. 24)

Nel racconto di Nathalie Sarraute, tutti sono esortati a prendere posizione: "Guardi, le persone che tacciono non mi impressionano proprio. Penso semplicemente che, con tutta probabilità, non abbiano nulla da dire" (Sarraute, 1967, p. 28). Il personaggio più colpito da tale atteggiamento astinente finisce con lo scrutare il taciturno, ricavandone l'impressione di averlo sentito fischiare, e poi ridere. Alla fine, il disagio si impossessa di tutto il gruppo, paralizzato da quel membro che si rifiuta di godere del proprio diritto di partecipazione. Il taciturno rischia il rifiuto reale o simbolico dei suoi compagni, qualora non si riesca a dare una spiegazione della sua condotta, a metterla in relazione con una sofferenza personale o una timidezza eccessiva. Il mutismo è vissuto come un colpevole abbandono del legame sociale. Generalmente, nei riti della conversazione vige un dovere implicito di parola che qualsiasi reticenza rivela improvvisamente, con grande smarrimento di quelli che si trovano ad affrontarla. La parola, insomma, non è soltanto un diritto: di fatto, è anche un'esigenza che difende il legame sociale, dissolvendo il mistero incarnato da chi, invece, tace.

L'ambiguità del silenzio nell'interazione entra pienamente in gioco per conferire un tono di altezzosità, di disprezzo o di saggezza, oppure anche di

sobrietà: tuttavia, nella maggior parte dei casi il disagio che la persona taciturna suscita porta alla sua emarginazione, o allo scansare qualsiasi contatto con la stessa, qualora non possa essere evitata. Il taciturno appare sempre ritirato, rinchiuso in una muta accusa che lo spinge a rifiutare l'incontro con la parola. Suscitando un senso di rabbia o di inquietudine, talvolta crea il vuoto intorno a sé, consolidando ancora di più la sua condizione di solitudine. Non appena ha inizio, la preghiera silenziosa dei quaccheri provoca una reazione di fastidio e sdegno, oppure di viva derisione negli altri fedeli, che la interpretano come una terrificante assenza di parola, come un vuoto che, ai loro occhi, risulta intollerabile (Bauman, 1983, p. 123). La persona taciturna incarna, a propria insaputa, l'enigma della parola assente, facendo balenare l'orrore di una società senza linguaggio.

IL SILENZIO DEL BAMBINO

Il bambino è un instancabile produttore di suoni, che rispondono unicamente a un bisogno di emissione sonora ludica. Già durante le prime settimane di vita, un neonato emette piccole grida che diventano poi balbettii più organizzati, un gongolamento vocale che non ha necessariamente valore di comunicazione visto che, spesso, si interrompe, quando qualcuno dei familiari si avvicina. Successivamente, durante l'acquisizione del linguaggio, ha inizio un'esplorazione più sistematica delle proprie risorse vocali. Contemporaneamente, il bambino deve fare propria la ritualità di parola del proprio gruppo. A Maria Montessori va riconosciuto di essere stata la prima ad allenare i bambini al silenzio in un contesto di piacere, eliminando qualsiasi possibilità che l'esperienza potesse assumere un carattere angoscioso. Un giorno, la famosa pedagogista entra in una classe tenendo tra le braccia una neonata di quattro mesi. Commossa per quanto si mostri calma, si rivolge agli scolari più grandi di lei, sottolineando quanto tranquilla sia la bambina, per poi aggiungere, ridendo: "Nessuno di voi saprebbe fare altrettanto". I bambini la circondano, sconcertati. Perseverando nel suo gioco, Maria Montessori fa loro osservare quanto delicato sia il respiro di quella bambina. "Nessuno potrebbe respirare come lei, senza far rumore", aggiunge, sempre in tono scherzoso. Gli scolari trattengono il respiro. Per la prima volta, il ticchettio dell'orologio appeso al

muro dell'aula non è più coperto dal loro chiacchiericcio. Nessuno si muove. Sbalorditi per la situazione venutasi a creare, i bambini chiedono di potersi allenare al silenzio. Qualche giorno dopo, Montessori propone loro il seguente esercizio: li chiamerà a bassa voce, e il bambino nominato dovrà muoversi facendo meno rumore possibile. Con una pazienza infinita, i quaranta scolari accettano il gioco proposto, arrivando perfino a rifiutare le caramelle che l'educatrice vorrebbe offrire loro, come se la loro prosaicità potesse guastare l'emozione derivante dall'esercizio (Montessori, 1999, pp. 167 sgg.). Ritualizzato, trasformato in esercizio ludico, il silenzio si erge a valore. Anche l'indisciplina dei bambini cessa, quando vengono invitati a entrare in una diversa dimensione dell'esistenza.

Certo: laddove ci si aspetti un coinvolgimento attraverso la parola, il silenzio, e ancor più il mutismo, sorprendono, annientando la sicurezza della conversazione e perfino il legame sociale. Ci si sente tentati dal voler spezzare il silenzio, per strappare una parola che possa rinnovare lo scambio verbale su un terreno conosciuto, affinché l'angoscia possa essere dissolta. Il silenzio di un bambino risulta particolarmente disturbante, per cui lo si sollecita a parlare, moltiplicando le pressioni o le coccole a lui rivolte. Il silenzio diventa una superficie riflettente che rivela la psicologia personale di chi sta accanto al bambino, in famiglia o negli ambienti in cui è inserito: mette i nervi a dura prova, spingendo ad assumere atteggiamenti brutali o seduttivi affinché, finalmente, sia rotto il sortilegio. Il mistero che sembra racchiudere in sé, l'ostinazione nel non voler dire nulla, totalmente in contrasto con le norme sociali di conversazione e di intervento verbale, generano emozione, collera e il desiderio che almeno una parola ponga fine al disagio della situazione. In *Les couleurs du silence. Le mutisme des enfants de migrants*, Zerdalia Dahoun nota come i terapeuti aventi in carico dei bambini silenziosi facciano fatica a rimanere sereni e a comportarsi con loro come con gli altri pazienti. Di fronte a un bambino vissuto come "persecutorio", possono emergere passaggi all'atto, diverse forme di minaccia, di pressioni morali ecc. L'angoscia, il malessere provato a causa dell'assenza di parola spinge a voler "stanare" il bambino dalla sua riservatezza: non sempre, però, risulta possibile padroneggiare gli affetti messi in gioco. Il controtransfert del terapeuta è messo a cimento. I moti di impazienza che il bambino mutacico, senza rendersene conto, gli provoca evidenziano l'importanza del linguaggio nelle rappresentazioni della

normalità umana e l'ampiezza della rottura introdotta da chi potrebbe o perfino dovrebbe parlare, ma sceglie invece di tacere, o si ritrova nell'impossibilità di far uso della parola, come se voltasse ironicamente le spalle alla specie umana.

In alcune società, il mutismo del bambino è temuto al punto da tradursi in un intervento simbolico effettuato alla sua nascita: il "taglio del filetto" della lingua con un'unghia, oppure passandoci un dito. Di solito se ne fa carico la madre: tuttavia, in base alla regione geografica, può capitare che siano le levatrici o le ostetriche a compiere tale operazione con un gesto efficace, o perfino il barbiere, con un coltello o un rasoio. Arnold Van Gennep fa risalire al primo quarto del secolo scorso la scomparsa di questa consuetudine (Van Gennep, 1938, p. 143). Liberando simbolicamente la lingua dall'ostacolo di carne che rischia di bloccarla, si introduce il neonato alla possibilità della parola. Giordana Charuty nota che lo svincolamento della lingua viene seguito, poco dopo, dalla cerimonia del battesimo, che porta a compimento il modellamento della parola che verrà (Charuty, 1985, p. 123). Al contrario, un incidente di percorso espone il bambino a conseguenze nefaste per l'avviamento all'acquisizione del linguaggio. La madre e il padre devono assumere atteggiamenti ben precisi nei confronti della madrina e del padrino; è indispensabile attenersi fedelmente, perfino meticolosamente, alle prescrizioni; il credo deve essere recitato senza errori né esitazioni; la madrina e il padrino sono tenuti ad abbracciarsi al termine del rito religioso ecc. Una deroga alla cerimonia si ripercuoterà sull'accesso al linguaggio o sulla voce del bambino. Così, in Catalogna,

> era di cattivo augurio che il padrino non pronunciasse i nomi in modo chiaro e corretto. A Puigcerdà, se il padrino si sbagliava, si credeva che il bambino sarebbe stato malaticcio e infelice; a Castelló de Farfanya si era convinti che non avrebbe parlato in maniera distinta, e sarebbe diventato balbuziente… A Barcellona, i vecchi pensavano che la forza e la qualità della voce del battezzato dipendessero dalla fermezza e dal tono di voce con cui i padrini comunicavano il nome al sacerdote. (*Ibidem*, p. 126)

La comunità è ossessionata dalla minaccia del silenzio, della balbuzie, della follia, ovvero di un cattivo uso della parola che escluderebbe il bambino dal legame sociale. In rappresentanza dei genitori, padrino e madrina incarnano le aspettative collettive nei confronti del nuovo nato. Il loro ricco eloquio è garanzia della qualità della sua voce. Una loro esitazione, la loro indifferenza, un loro errore, la loro mancanza di fermezza o di adeguati

requisiti rischiano di portare il piccolo al mutismo o a una scarsa proprietà di linguaggio, di cui non sono riusciti a favorire il cammino di acquisizione, rivelandosi, in questo, cattivi emissari della società. Charuty evidenzia anche altre consuetudini, la cui osservanza è strettamente legata al consolidamento della parola nel bambino. Riferisce infatti che, in Catalogna, la pulizia delle crosticine che si formano sulla testa del neonato, il primo taglio di capelli, e perfino il taglio delle unghie, vanno assolutamente fatti al momento propizio, onde evitare di provocare il mutismo o la balbuzie nel piccolo. Quest'ultimo non dovrà vedere troppo precocemente la propria immagine riflessa in uno specchio, perché in essa rischia di perdersi. L'offerta di un bicchierino, di un calice, di una scodella o di una pentola di cibo, secondo le singole tradizioni regionali, favorisce la prontezza con cui acquisirà il linguaggio. Quali oggetti specifici di uso domestico, la loro manipolazione accelera il distacco del bambino dal corpo della madre, prefigurando la sua autonomia personale, che trova nel linguaggio il proprio strumento privilegiato. Numerosissime altre credenze testimoniano quanto alto fosse il timore, negli ambienti popolari, di poter avere un bambino con difficoltà di parola.[12]

In svariate regioni europee, l'introduzione al mondo della cultura sembra inoltre legata alla presenza di uno strumento sonoro. Il battesimo talvolta si svolge sotto le campane della chiesa. In tal caso – come accade, per esempio, in Guascogna – spetta al padrino o alla madrina il compito di suonarle:

> Una parente o un'amica tiene il bambino quanto più vicino possibile al campanile, scampanando allegramente. In certi luoghi, suona il padrino in persona. Più la campana fa sentire la propria voce, meno il bambino rischia di rimanere sordomuto: il suono armonioso delle campane si trasferisce alla lingua del neonato. (*Ibidem*, p. 125)

In Bretagna, non sono soltanto le campane della chiesa a dare il proprio contributo, bensì anche le "ruote di campanelle", incassate nel muro dell'edificio religioso, che formano un carillon quando vengono azionate con una corda. Pierre Jakez Hélias ricorda la cappella di Notre-Dame de Tréminou, vicino a Pont-l'Abbé, dove uno dei suoi zii – che aveva difficoltà di linguaggio – si recò in pellegrinaggio. Jakez Hélias scrive: "Bisogna avere in tasca alcune monete da mettere nella cassetta per l'elemosina, dopo averle fatte tintinnare nel modo più cristallino possibile". Se la guarigione si fa attendere,

> si può sempre decidere di partire in calesse verso la chiesa di *Notre-Dame du Comfort*, dove si

> trova, all'ingresso del coro, una ruota di campanelle. Il bambino muto scuote il carillon, facendolo risuonare cento volte di più degli spiccioli. Si racconta la storia di uno che, in tutta la sua vita, non aveva mai proferito parola e che, sentendo il rumore delle campanelle, improvvisamente gridò: "*Sell ta! Pegemend a drouz!*", che significa: "Guarda un po', che rumore che fa!". (Hélias, 1975, p. 124)

Il suono della campana, strumento sonoro che mette l'uomo in relazione con Dio, conferisce un antecedente simbolico alla parola del bambino. Spesso il successo va oltre ogni più rosea aspettativa: un'esperta in folklore ha affermato di conoscere

> una brava madre di famiglia che, a più riprese, aveva fatto ricorso a questo espediente per il proprio figlio maggiore. Le cose andarono talmente bene, e il figlio divenne talmente chiacchierone, che si ritrovò obbligata a girare la ruota a ritroso, per moderare un po' la sua loquacità. (Charuty, 1985, p. 125)

Nella sua *Storia naturale dell'uomo*, Buffon cita la guarigione spontanea di un uomo di circa vent'anni, figlio di un artigiano di Chartres, che,

> sordomuto dalla nascita, cominciò improvvisamente a parlare, suscitando grande stupore in tutta la città. Di lui si venne a sapere che, tre o quattro mesi prima, aveva sentito il suono delle campane, rimanendo estremamente sorpreso da quella sensazione nuova e sconosciuta. In seguito, per tre o quattro mesi continuò ad ascoltare senza dire nulla, prendendo l'abitudine di ripetere, a voce bassa, le parole che udiva, acquisendo sempre maggiore sicurezza nella pronuncia e comprensione delle idee legate alle parole. Infine, giudicandosi pronto per rompere il silenzio, dichiarò di essere in grado di parlare, benché ancora in modo imperfetto. (Leclerc de Buffon, 1804, p. 231)

LEGGEREZZA DELLA CHIACCHIERA

All'interno di una conversazione, un silenzio tranquillo può essere sia un privilegio derivante dalla complicità, sia un segnale di totale indifferenza. Qualsiasi altra situazione impone, agli individui che si ritrovino insieme, di sottostare all'imperativo rituale della parola senza, però, sconfinare nella chiacchiera che diviene, ben presto, fastidiosa. Il regime di parola proprio di un gruppo sociale è minacciato dalla carenza di parola, ovvero dalle reticenze o dall'astensione di un membro che trovi nel silenzio o nella riservatezza un rifugio propizio. Ma anche l'eccesso, un ricorso alla parola superiore a quanto le circostanze richiedano, può costituire una minaccia. Nelle conversazioni della vita quotidiana, è facile ricorrere ai soliti espedienti per lottare efficacemente contro la minaccia del silenzio, o contro l'impressione di non aver nulla da dirsi. Il tempo che fa, le notizie sulla salute dell'uno o dell'altro, i pettegolezzi del vicinato, gli ultimi avvenimenti sportivi sono manna quotidiana per gli scambi ordinari nella vita sociale. Il

valore informativo delle comunicazioni scambiate è minimo, se non addirittura nullo, giacché attraverso le stesse si afferma ciò che tutti già sanno, senza che chi parla sia per questo considerato un idiota. Questa parola, priva di contenuto, rappresenta una forma rituale di opposizione al silenzio, o di presentazione di un primo argomento, segnalando un riconoscimento sociale privo di ambiguità, che favorisce l'avvio della conversazione. La comodità risiede nella facilità con cui l'invito al dialogo può essere accolto, per esempio, con una semplice conferma, da parte dell'interlocutore, rispetto al fatto "che sì, in effetti, oggi è proprio una bella giornata", per poi continuare, oppure fermarsi lì, senza il timore che chi ha preso l'iniziativa di parlare possa fare brutta figura.

Chiacchierare corrisponde a un parlare privo di responsabilità, non compromette in alcun modo quelli che vi prendono parte: parola senza rischio, distante ma, ciononostante, essenziale, proprio come il sale nel pane, per dare valore all'esistenza comune, e creare lo spessore affettivo del contatto. Forma corrente della comunicazione fàtica (Malinowski, 1923; Jakobson, 1963, pp. 188 sgg.), suscita il piacere del contatto senza che ci si ritrovi coinvolti oltre misura e svolge una funzione antropologica di conferma di sé e dell'altro, di rinforzo del legame sociale. Parole superflue, è fuor di dubbio, ma la cui assenza intaccherebbe la qualità della relazione, riducendo il linguaggio a puro strumento utilitario. Gran parte dell'esistenza si nutre dell'attesa consolazione offerta da questi scambi verbali, privi di conseguenze, che però respingono il silenzio, attestando implicitamente il reciproco valore degli esseri umani quando stanno insieme. Il fine della parola diviene la parola stessa: perpetua le relazioni sociali mantenendo la riservatezza, senza, però, misurare il piacere. Gli argomenti più delicati vengono evitati, per consentire alla parola di fluire senza danno da un tema all'altro, da un interlocutore all'altro, giacché quella parola non mira a rendere testimonianza al mondo, bensì a soddisfare l'arte tranquilla del quotidiano, che fa della conversazione uno dei piaceri dell'esistenza. Il chiacchierare fa parte di un'estetica della banalità dei giorni, è una sorta di poetica della rinuncia che segnala la preminenza, quanto meno nelle nostre società occidentali, della parola sul silenzio. È una modalità di cura del legame sociale, un modo per verificare che la vita continua e non ha in serbo alcuna brutta sorpresa. Scrive Maurice Blanchot:

> L'essenziale non è che un uomo si esprima ed un altro senta, ma che, mentre nessuno in particolare parla o ascolta, ci siano le parole e una specie di promessa indefinita di comunicazione garantita dall'incessante andare e venire delle parole solitarie. (Blanchot, 1969, p. 293)

PESANTEZZA DEL CHIACCHIERONE

Il chiacchierone, al contrario, abusa delle chiacchiere e, soprattutto, non lascia alcuno spazio all'altro. Spinge al limite il ricorso rituale alla comunicazione fàtica, rendendola perfino ridicola attraverso l'annientamento simbolico dell'interlocutore, al quale domanda esclusivamente un orecchio compiacente. Con prodezza mantiene la propria esistenza sul filo tenue di un'enunciazione inesauribile, mirante a saturare il tempo, rendendolo piacevole attraverso un discorso che lascia il destinatario indifferente, giacché la parola del chiacchierone è priva di effetto per chi la ascolta, e vale soltanto nell'affermazione reiterata di sé. Il *cogito* del chiacchierone potrebbe essere formulato in questo modo: "Esisto, perché spezzo continuamente il silenzio con la mia parola proliferante". La persona che parla in continuazione misconosce la necessità delle pause nel discorso, e dei turni di parola: occupa l'intera durata dello scambio verbale, saturando le risorse del silenzio con la povertà delle proprie affermazioni, e imponendo all'altro il disagio di doverlo ascoltare. Il chiacchierone non tollera alcuna sospensione del discorso, riducendo il proprio interlocutore a un simulacro, perché la sua impossibilità di tacere lo rende naturalmente inadatto ad ascoltare o ad avvertire, semplicemente, la garbata costrizione cui il secondo si impone di sottostare. Occupa lo spazio mentale del proprio interlocutore, sommergendolo con un profluvio di dettagli privi di interesse, che riguardano lui soltanto e, non contento di aver assunto il ruolo di organizzatore dello scambio verbale, nega qualsiasi possibilità di redistribuzione dei turni di parola, contentandosi di un *vis-à-vis* disarmato che costringe a stare al gioco. Scrive Franz Kafka: "Il bosco c'è ancora? In complesso il bosco c'era ancora. Ma appena il mio sguardo si fu spostato di dieci passi, smisi, nuovamente prigioniero della noiosa conversazione" (Kafka, 1948, p. 117).

Spaventato dal silenzio e non rispettando la regola della reciprocità nel dialogo, il chiacchierone si espone al rischio di reiterare senza fine argomenti futili. La sua incessante retorica dell'insignificanza lo espone alla noia o all'impazienza di un interlocutore sommerso da un flusso verbale

chiuso in se stesso, senza pause, senza silenzio. Il chiacchierone parla soltanto a se stesso, ma necessita del pretesto offertogli da un qualsiasi altro interlocutore perché, curiosamente, malgrado la propria sete di conversazione, non si metterebbe a parlare da solo davanti a un muro o a uno specchio: ha bisogno dell'ombra di un altro per dare corpo ai propri eccessi verbali. Per questo motivo, il suo interlocutore è intercambiabile, la sua funzione è soltanto quella di orientare il discorso. Talvolta il chiacchierone arriva perfino, audacemente, a confessare la propria loquacità impedendo così, anticipatamente, qualsiasi genere di rimprovero, rivendicando senza falso imbarazzo l'uso abbondante di una parola priva d'interesse. Scrive Blanchot:

> È come se desiderasse annullare il proprio rapporto con l'altro nel momento in cui lo fa esistere, ricordandogli (implicitamente) che, se si confida, lo fa comunque tramite una confidenza inessenziale, rivolta a un uomo inessenziale, tramite un linguaggio senza responsabilità e che rifiuta qualsiasi genere di risposta. (Blanchot, 1963, p. 171)

Il chiacchierone dimostra una singolare passione per la funzione fàtica della lingua e lo afferma con forza. Due personaggi, Jean-Baptiste Clamence in *La caduta* di Albert Camus e *Il chiacchierone* di Louis-René Des Forêts, illustrano bene la rabbia di una parola senza interlocutore reale, il soliloquio mascherato che all'altro chiede soltanto un'apparenza di attenzione e per il quale il bancone di un bistrot è luogo di elezione. Parlare, parlare incessantemente per opporsi al silenzio, per attestare che il legame sociale non si è assolutamente dissolto e affermare, con questo povero mezzo, la propria importanza personale. Scrive Samuel Beckett: "E poi parlare, presto, delle parole, come il bambino solitario che si mette in diversi, in due, in tre, per essere insieme, e parlare insieme, nella notte" (Beckett, 1957, p. 39).

Quando si avvicina, il chiacchierone provoca talvolta la dispersione del gruppo o l'improvviso allontanamento di colui che si stava incamminando verso di lui senza averlo visto. Di fronte al chiacchierone, il silenzio assume improvvisamente un valore insperato, perfino agli occhi di chi non si era mai interrogato in proposito. Plutarco parla con gusto del vuoto che si crea intorno a un tale personaggio, allo spettacolo o in piazza, non appena si avvicina; dell'improvviso mutismo del gruppo, sorpreso dal suo arrivo e spaventato all'idea di dover cedere alla sua parola, prima di trovare delle buone ragioni per andarsene:

> […] temendo la burrasca e il mal di mare, vanno alla ricerca di un porto in cui rifugiarsi. Perciò è

> destino di codesti ciarlieri – quando viaggiano o vanno per mare – di non trovar mai uno che sieda volentieri a tavola con loro o che sia disposto a dormire nella stessa tenda, a meno che non vi sia proprio costretto dalla necessità. (Plutarco, ed. it. 1975, p. 65)

La vicinanza del chiacchierone è garanzia di rumore, e corrisponde all'impossibilità di cercare in sé un'interiorità propizia.

Non dicendo niente, il chiacchierone dice mille cose: quel che afferma non ha importanza, giacché si tratta soltanto di andare fino in fondo, di occupare il tempo, di scongiurare il crearsi del silenzio. A condizione, però, che vi sia un regolare assenso o uno sguardo che non lo abbandoni, con il rischio di imporre una dolorosa tensione muscolare. Questi minimi segnali d'ascolto incoraggiano la sua loquacità al punto che talvolta, se avverte il risvegliarsi dell'attenzione, i suoi interventi si infiammano, assumendo i toni di un'arringa tanto più sicura di sé in quanto priva di conseguenze. Se il chiacchierare è una componente necessaria e gioiosa della vita quotidiana, una forma elementare di complicità, il chiacchierone, al contrario, arreca danno alla lingua nella sua funzione di supporto al legame sociale. Rifiutandosi, senza rendersene conto, di riconoscere il dovuto spazio all'altro, il chiacchierone lo riduce a semplice specchio di sé, occultando la sua capacità di comunicare e di suscitare interesse nel proprio interlocutore. Poiché non conosce pausa, l'uso del linguaggio, da parte del chiacchierone, è chiuso e soffocante, senza reciprocità. È un linguaggio che cerca di colmare le minacce del silenzio, condannandosi a essere vuoto e incessante, perché non ha mai l'ultima parola. Il nulla è infinito e sempre incolmabile.

IL SILENZIO È D'ORO

Ogni parola introduce nel mondo qualcosa in più, che risulta difficile da controllare; un'energia che cambia l'ordine delle cose, lasciando però privi della possibilità di controllarne le conseguenze. Da ciò deriva la diffidenza manifestata da numerose società nei confronti del linguaggio; il monito di proverbi, fiabe e miti a proposito della necessaria prudenza che deve abitare la parola, facendole spesso preferire il silenzio. Meglio pensarci due volte, prima di lasciarsi andare alla parola. Sono molti i passi della Bibbia in cui vengono esaltate le virtù del silenzio. Il Qoèlet ricorda che c'è "un tempo per tacere e un tempo per parlare" (Qo 3,7). In un passo successivo dello stesso libro, il fedele viene esortato così: "Non essere precipitoso con la bocca e il tuo cuore non si affretti a proferire parole davanti a Dio, perché Dio è in

cielo e tu sei sulla terra; perciò siano poche le tue parole. Infatti, dalle molte preoccupazioni vengono i sogni, e dalle molte chiacchiere il discorso dello stolto" (*ibidem* 5,1-2). E continua: "Più aumentano le parole, più cresce il vuoto, e quale utilità c'è per l'uomo?" (*ibidem* 6,11). Nei Proverbi si afferma che: "Chi è parco di parole possiede la scienza e chi è di spirito calmo è un uomo prudente" (Pr 17,27). Di conseguenza: "Chi custodisce la bocca e la lingua preserva se stesso dalle afflizioni" (*ibidem* 21,23). E ancora: "Anche lo stolto, se tace, passa per saggio, e per intelligente se tiene chiuse le labbra" (*ibidem* 17,28):

> La benedizione degli uomini retti fa prosperare una città, le parole dei malvagi la distruggono. Disprezza il suo prossimo chi è privo di senno, ma l'uomo prudente tace. Chi va in giro sparlando svela il segreto, ma l'uomo fidato tiene nascosto ciò che sa. (*Ibidem* 11,11-13)

Il silenzio è garanzia di sicurezza collettiva, mentre qualsiasi parola sconsiderata è apportatrice di corruzione, seminando discordia qualora non sia accuratamente soppesata. "Nel molto parlare non manca la colpa, chi frena le labbra è saggio" (*ibidem* 10,19). Analogamente, i tempi della sventura insegnano la prudenza al saggio che, alla fine, decide di tacere (Am 5,13). Torneremo su questo argomento, parlando del peccato di lingua. Numerosi proverbi finlandesi insistono sul valore sociale del silenzio: "Ascolta molto, parla poco"; "Una parola risolve numerosi problemi"; "Una bocca, due orecchie"; "Can che abbaia non cattura lepre"; "Una parola fa lo stesso servizio di nove" (Lehtonen, Sajavaara, 1985). Muriel Saville-Troike, da parte sua, cita alcuni proverbi spagnoli, come per esempio: "È per colpa della bocca che il pesce muore"; oppure farsi: "L'uomo diventa saggio ascoltando" ecc. (Saville-Troike, 1985, p. 11). Un proverbio arabo afferma: "Apri la bocca soltanto se sei sicuro che quello che dirai sarà più bello del silenzio". Un altro spiega che "sei padrone delle parole che non hai pronunciato e schiavo di quelle che ti sono sfuggite". Un adagio vallone nota sapientemente che "chi tace non parla male". In Giappone, nazione in cui la sobrietà di parola è considerata una virtù, la riservatezza di un uomo politico non nuoce in alcun modo alla sua popolarità e alla sua carriera: un primo ministro dei tempi recenti era famoso per "il suo silenzio e la sua pazienza" (Lebra, 1987, p. 346). Alcuni proverbi esortano a fare ricorso al linguaggio in modo oculato, invitando al silenzio: "Meglio tacere le cose"; "La bocca è fonte di problemi"; "Se l'uccellino non avesse cantato, non lo avrebbero ucciso" (*ibidem*, p. 348).

Le società africane valorizzano il linguaggio. Per i dogon, che assimilano la parola alla tessitura, "smettere di parlare sarebbe come smettere di tessere il mondo e i rapporti tra esseri umani" (Calame-Griaule, 1965, p. 72). Il continuo mormorio delle parole anima il legame sociale. Un ordine rigoroso distribuisce la parola e il suo contenuto secondo la posizione dell'individuo nella linea di discendenza, nella famiglia, nella classe d'età, in base al sesso, alle circostanze, alla posizione sociale dell'interlocutore ecc. Controllare la propria lingua corrisponde a mantenere il proprio rango, a fondere la propria voce, senza dissonanze, nella trama sociale. Per esempio: l'apprendimento della parola, nel bambino, consiste innanzitutto nel riconoscere il rango dei propri interlocutori, l'ambito di legittimità di parola cui appartengono, le regole che governano gli interventi. Accedere all'uso della lingua impone di apprendere in quali momenti e davanti a chi tacere. Tra le abitudini che un bambino deve acquisire figura, prioritariamente, quella di avere la "bocca corta", vale a dire, di non parlare troppo, di saper mantenersi discreto. Il bambino deve imparare anche ad avere la "mano corta", lo "sguardo corto", il "piede corto" e le "orecchie corte", tutte necessità legate alla sobrietà di parola. Jacqueline Rabain scrive infatti:

> Chi guarda troppo, parla a casaccio di ciò che vede; chi cammina troppo, divulga qua e là parole sconsiderate; chi ha la mano corta, sottostà alla parola dei fratelli maggiori e attende i loro ordini per afferrare un oggetto. (Rabain, 1979, pp. 143 sgg.)

Quanto all'ascolto, Rabain mira a ricordare al bambino il discernimento, che consiste, da un lato, nel sentire la chiamata dei fratelli maggiori rimanendo, dall'altro, sordo alle affermazioni che non lo riguardano. Le regole di silenzio non sono meno tassative delle regole di parola. Formulata secondo la tradizione, la parola è propizia, mira a lenire una ferita, a dare senso a un evento doloroso, a ristabilire l'ordine anche se, talvolta, lo fa con una certa brutalità, quando rimette al loro posto sia l'aggressore sia l'aggredito (Jamin, 1977, p. 45).

La parola è al centro dello scambio verbale: si gusta l'eloquenza, la disinvoltura verbale di chi sa calare la propria lingua nelle regole, ricordando la saggezza del gruppo, l'esperienza e le tradizioni condivise ecc. È un piacere ascoltare un narratore. Ma il valore della parola raggiunge il suo livello più alto quando è contenuta dal silenzio che l'accompagna. Il saper dire implica un saper tacere, una conoscenza profonda dei poteri di una lingua di cui conviene fare il miglior uso possibile per la comunità. Non è

possibile parlare di innocenza della parola. In numerose culture africane, la parola è un luogo di forza e di vulnerabilità, consente di avere accesso al mondo, ma è anche in grado di consegnare l'individuo all'influenza nefasta dell'altro. Un bambino tammari impara presto che è necessario abbassare il tono della voce al calare del giorno, per non disturbare gli spiriti del sottosuolo che, al tramonto, prendono possesso dell'ambiente, abitando gli alberi, le rocce, le paludi. Gli spiriti hanno orrore dei rumori degli umani, soprattutto dei loro schiamazzi, che tollerano soltanto perché sanno che prendono delle precauzioni per cercare di farsi dimenticare. Nelle società africane la parola può uccidere, può provocare la malattia o la gelosia, può generare sventura ecc. La preoccupazione del silenzio o del segreto si radica nell'ambivalenza che caratterizza l'esperienza della parola. È necessario saper trattenere la propria lingua per non prestare il fianco al potere dell'altro. Il silenzio, insomma, è una forma di protezione, di riserbo rispetto al rischio cui si potrebbe andare incontro. Scrive Dominique Zahan:

> La parola è efficace e si valorizza pienamente soltanto quando è avvolta dall'ombra […] conserva la propria integralità proporzionalmente al proprio grado di carenza. Spingendo la nostra affermazione fino al paradosso, si potrebbe perfino dire che, per i bambara, il vero verbo, la "parola" degna di venerazione è il silenzio. (Zahan, 1963, p. 150)

I bambara usano la parola con misura, diffidano di essa, perché può

> diventare subdola, svelando ciò che non dovrebbe essere svelato, può perfino tradire. Il silenzio è sempre uguale a se stesso, e non va mai incontro al rimprovero. Tra i due estremi, il migliore e il peggiore, se la parola può oscillare come le lingue di Esopo,[13] il silenzio è il giusto mezzo cui un bambara spesso ricorre, sia per ritrovare se stesso, sia per acquisire e conservare il potere sul proprio essere. (*Ibidem*, p. 13)

Il silenzio è legato al dominio di sé: un suo appropriato utilizzo rinvia a un'etica sociale che riflette il propizio radicamento degli uomini nel proprio ambiente. "Se la parola costruisce il villaggio, il silenzio crea il mondo", dice un proverbio bambara: riunifica, a differenza del linguaggio che talvolta disperde, seminando confusione e dividendo il gruppo che non sa fare ricorso a tale antidoto. I bambara affermano anche: "La parola distrugge il villaggio, il silenzio ne rafforza le fondamenta". E ancora: "Il silenzio è l'antidoto a tutto" (*ibidem*, p. 153).

Introducendo una distanza propizia, un principio di controllo su di sé, di attenzione alla comunità, il silenzio consolida il legame sociale, correggendo gli eccessi della parola. Non si tratta per i bambara, come per altre società

africane, di un processo nei confronti delle insufficienze o della superficialità del linguaggio e di un elogio inequivocabile del silenzio, bensì piuttosto di un monito rispetto al fatto che, se la parola è essenziale alla comunicazione sociale, non è però priva di pericoli e ambiguità. Ma tacere troppo o diffidare sempre della propria parola non possono essere considerati atteggiamenti preferibili. L'uomo deve trovare una giusta misura tra l'oro del silenzio e l'argento della parola, giacché l'uno e l'altra sono inseparabili. Dicono ancora i bambara: "Il silenzio fa maturare il frutto, la parola lo fa cadere" (*ibidem*, p. 155). Si tace per salvaguardare i segreti dell'iniziazione, oppure per evitare le parole inopportune. I dogon manifestano atteggiamenti simili. Il chiacchierone condanna la parola all'insignificanza ed espone se stesso al discredito, per non aver saputo tenere a bada la propria lingua, diventando un "produttore di rumori". Chi non sa tacere è come la pioggia che annega i raccolti, facendo marcire le radici (*ibidem*, p. 374). Il "taciturno" non gode di migliore reputazione: viene visto come un uomo debole, indifeso, vulnerabile alle maldicenze, "la sua parola è priva d'acqua, è detta secca" (*ibidem*). Il silenzio rinforza l'autorità, è la qualità apprezzata nell'uomo o nella donna che non dice mai una parola di troppo. Trattenere la propria lingua e parlare soltanto per necessità è una virtù. In numerose culture, il silenzio è legato al saggio soppesare un'affermazione, mentre la parola, al contrario, è spesso frettolosa, su di essa non si riflette abbastanza. Se viene taciuta almeno per un attimo, ne guadagna in profondità. Il silenzio introduce il discernimento nella scelta di ciò che verrà detto, permettendo all'uomo di mantenere il proprio sguardo sul mondo anche quando fatica a comprendere un avvenimento: il silenzio, infatti, offre una possibilità di accesso all'ordine simbolico, consentendo una sospensione che autorizza ad affrontare le circostanze secondo il proprio ritmo, senza sentirsi confusi, concedendosi un tempo di riflessione.

1. Al contrario, una situazione d'urgenza non lascia alcuno spazio al silenzio: ogni parola risuona come un imperativo. Gli ordini devono essere eseguiti senza indugio, affinché il coordinamento delle attività possa effettuarsi agevolmente. Allo stesso modo, durante un conflitto, l'occupazione del terreno mentale dell'altro impone che quest'ultimo non possa prendere la parola, né mettere in dubbio le affermazioni espresse.

2. Per la traduzione italiana della Bibbia, si fa riferimento a *La Sacra Bibbia. Versione ufficiale della*

Cei dell'Unione editori e librai cattolici italiani (UELCI), EMP, Padova 2008. [NdT]

3. Un personaggio di Dostoevskij assomiglia come un fratello all'uomo incontrato da Gianini Belotti. Sposa una giovane donna che egli intende mantenere al suo posto (al suo rango di donna). Si dà un contegno e, quando la moglie la sera gli sta vicino, raccontandogli con entusiasmo la propria giornata o i propri sogni, egli così reagisce: "[…] su tutta questa esaltazione versai subito dell'acqua fredda" (Dostoevskij, 1876, p. 18), e risponde con il silenzio: "[…] un silenzio benevolo, naturalmente" (*ibidem*). "Da parte sua vi furono addirittura, una o due volte, degli impeti di passione, mi si gettava al collo; ma siccome questi impeti erano morbosi, isterici, mentre io avvertivo il bisogno di una felicità durevole e soprattutto del suo completo rispetto, mi dimostrai freddo. E avevo ragione: dopo questi impeti, il giorno successivo litigavamo. Cioè non era proprio un litigio, ma era quel silenzio, e un'aria sempre più insolente da parte sua" (*ibidem*, pp. 21-22). Tra i due subentra il silenzio, per poi lasciare spazio al dramma.

4. Quando, in un'adunanza di persone, si faceva improvvisamente silenzio, gli antichi greci dicevano: "È passato Hermes", allusione all'aura di silenzio che circonda questa divinità in diverse circostanze: cammina senza provocare alcun rumore, i cani non abbaiano al suo passaggio. Inoltre, Hermes è famoso per un furto compiuto in giovinezza ai danni di Apollo.

5. Raymonde Carroll sostiene che, in condizioni analoghe, gli americani ricorrerebbero invece alla conversazione per mettere una distanza tra sé e gli altri (Carroll, 1987, pp. 53 sgg.).

6. "La nostra civiltà adopera il linguaggio in una maniera che potremmo qualificare immoderata: parliamo in ogni occasione, ogni pretesto è buono per esprimerci, interrogare, commentare… Questo modo di abusare del linguaggio non è universale; non è neppure frequente. La maggior parte delle culture, che noi chiamiamo primitive, si servono del linguaggio con parsimonia; in esse non si parla in qualunque momento e a proposito di qualunque cosa. Le manifestazioni verbali sono spesso limitate a circostanze prescritte, al di fuori delle quali si risparmiano le parole" (Lévi-Strauss, 1964, p. 65).

7. Il fondatore del movimento dei quaccheri. [NdT]

8. Vedi anche Hostetler, (1989, pp. 7-8). A proposito dell'educazione dei bambini, Christopher Dock, il "pio maestro di scuola di Skippack", nel 1770 scriveva: "Sebbene il parlare tra bambini non si origini mai da cattive intenzioni, è impossibile produrre risultati fruttuosi se alla parola e al silenzio non viene riconosciuto il giusto tempo" (Dock, 1770, p. 145).

9. Nel linguaggio nomade, termine designante un non-nomade. [NdT]

10. *Esuf* è il termine utilizzato dai tuareg per indicare la solitudine. [NdT]

11. Per esempio, tra gli indiani kaska (Bachmann, Lindenfeld, Simonin, 1991, p. 81). Taciturno deriva dalla radice latina *tacere* che significa "stare zitti": tuttavia, solo di recente questo termine ha assunto una sfumatura peggiorativa.

12. In un altro contesto culturale, quello degli indiani mohave, un popolo che attribuisce particolare importanza al linguaggio e alla conversazione, Georges Devereux rileva un'analoga preoccupazione: per evitare che il bambino rischi il mutismo, tra i mohave vige una meticolosa osservanza dei rituali e l'assoluto rispetto dei tabù della prima infanzia (Devereux, 1964).

13. Zahan si riferisce qui alle lingue che Esopo acquistò per un banchetto indetto dal suo padrone, presentandole come la cosa migliore e peggiore al mondo. La cosa migliore, perché la lingua garantisce la vita civile, lo sviluppo delle scienze, l'istruzione, la persuasione. La peggiore al mondo, perché è madre di tutte le discussioni, origine dei più aspri contrasti, della calunnia e della menzogna. [NdT]

2

POLITICHE DEL SILENZIO

> Il silenzio possiede una propria ossatura, propri labirinti – e contraddizioni. Il silenzio dell'assassino non è quello della vittima, né quello dello spettatore.
>
> ÉLIE WIESEL, *Contro la malinconia*

AMBIGUITÀ DEL SILENZIO

Durante un'interazione, il silenzio assume un significato che non è concepibile al di fuori degli usi culturali della parola, al di fuori dello stato di partecipazione degli interlocutori, al di fuori delle circostanze e del contenuto dello scambio e della storia personale degli individui che vi partecipano. Il silenzio esprime ciò che le parole sono insufficienti a tradurre: manifesta la riservatezza di un uomo ancora in cerca della propria decisione ma, in altre occasioni, sancisce chiaramente la noia. È carico di intenzioni quando la parola attesa rimane muta; è indice di preghiera quando il credente si ritira in sé per entrare in contatto con il proprio Dio. È segno di complicità tra gli amanti e tra amici. L'improvviso mutismo di un individuo abituato a parlare o l'intervento di un taciturno si comprendono soltanto nella trama di una situazione precisa. Talvolta, la voce è sopraffatta da un'emozione che costringe a interrompersi (Le Breton, 2011). Lo sconvolgimento interiore agisce come uno schermo sull'emissione chiara della parola, facendo piombare l'individuo in un'altra dimensione della realtà. Il soggetto non trova più le parole per raccontarsi. La lingua si frammenta davanti a contenuti troppo potenti, che spazzano via qualsiasi cosa incontrino al loro passaggio. Un ricordo doloroso che si ripresenti nel corso di una conversazione toglie il respiro, costringendo a riprendersi o a lasciare libero corso a un momento di emozione. Di fronte al venir meno della parola, il silenzio s'impone. Una regola implicita per l'interlocutore

consiste nel non insistere, nel tacere a propria volta, prima di manifestare la propria solidarietà attraverso il comportamento, lo sguardo, la parola, il tono della voce… Ma l'emozione che costringe al silenzio trae anche la propria forza dalla felicità del momento, dalla comunicazione di una buona notizia, dal sollievo rispetto a un timore… La serenità delle circostanze in cui culmina la fine di una lunga attesa spesso si assapora in silenzio.

Nessun significato precede il silenzio: quest'ultimo non incarna alcuna verità evidente e sufficiente, in se stessa, a imporre una realtà incontestabile. Il silenzio unisce e separa; cura le ferite o le riapre; rivela un'informazione oppure la dissimula; sottoscrive un rifiuto o un accordo; indica il vuoto, oppure l'attività. L'elenco potrebbe continuare, giacché il silenzio non è una sostanza, bensì una relazione. La sua ambiguità crea una superficie di proiezione a causa della quale potrebbero originarsi dei malintesi. Louis Massignon rileva che, tra i nomadi maraziq, nella Tunisia del Sud: "Chi tace nega, chi tace acconsente". Sconforto o giubilo contenuto, incedere cauto dell'assassino o passo tranquillo degli innamorati, collera o serenità, indifferenza o ascolto, l'ambivalenza presiede ai destini sociali del silenzio. La sua polisemia lo rende disponibile a svariati utilizzi: comprenderlo impone di farsi un'idea della situazione concreta in cui è parte in causa. Senza che una sola parola sia pronunciata, il silenzio non è da meno di un discorso suggestivo quando la sua risonanza penetra una discussione. La sua efficacia nell'agire sull'altro, nel trasmettere un senso e nell'alimentare le condotte non è inferiore a quella del linguaggio. L'eloquenza non è soltanto questione di parole, ma anche questione di silenzi che la dicono lunga.

CONTROLLO DELL'INTERAZIONE

Il linguaggio è potere di costringere l'altro, di imporgli dei significati, di intimargli l'ordine di tacere, oppure di parlare. La parola non è innocente, nel senso che implica che l'altro taccia e sottostia a essa, ovvero alle sue conseguenze più o meno pesanti. La parola spesso è un monopolio o una priorità che avvantaggia il detentore del potere o dell'autorità gerarchica. In un'istituzione, la distribuzione del tempo della parola e del silenzio dipende dalla distanza sociale che separa i diversi membri. Un impiegato non dispone della stessa libertà di parola o di silenzio riconosciuta al datore di lavoro o a un quadro, e talvolta non ha nemmeno "il diritto di tacere". La

posizione sociale offre l'orientamento e il ritmo degli scambi, inducendo un certo utilizzo lecito del silenzio. Un esempio: un giornalista e un fotografo della costa orientale degli Stati Uniti visitano la casa del fattore di una piantagione di cotone nel Sud del paese. Presto si crea un clima di imbarazzo, tanto più che, quella domenica, presso la casa sono presenti alcuni lavoratori, invitati a pranzo.

> Il padrone e il fattore si misero a parlare. Gli ospiti maschi del fattore si tennero in discreto e rispettoso silenzio ai margini della conversazione finché furono certi di cosa fosse appropriato fare, poi si ritirarono sul retro della casa, cercando con cura di cogliere lo sguardo del padrone. (Agee, Evans, 1941, p. 61)

Ogni sistema gerarchico implica una canalizzazione della parola, una manipolazione del silenzio che si offre come una zona strategica di ripiegamento e, al tempo stesso, per quelli che lo subiscono, come una pericolosa riserva di minacce. Se un subalterno è spesso ridotto al silenzio davanti a un superiore, quest'ultimo non fa necessariamente uso del privilegio di parola conferitogli dalla propria posizione sociale, perché non ignora i vantaggi psicologici della distanza e, quindi, del buon uso politico della propria parola. L'autorità è un sapiente dosaggio di ombre e luci. Talvolta, non dire nulla lascia intendere molto; dire, invece, è manifestazione del proprio ascendente nel rimettere le cose a posto. Qualsiasi autorità morale o istituzionale sa padroneggiare la parola e il silenzio, si riserva l'iniziativa. Questa facoltà è non soltanto un attributo, bensì anche un motivo di accrescimento di tale autorità. Così come "non esistono grandi uomini per un valletto di camera",[1] è altrettanto vero che la parola tanto più dissolve il mistero necessario all'autorità quanto più è banale, radicata nelle preoccupazioni quotidiane. Il potere si alimenta attraverso il mantenimento di un'aura di segretezza, reale o fondata su una finzione efficace, che rende non immediatamente comprensibili le proprie modalità d'influenza, aggiungendo una componente immaginaria che rende più attiva l'autorità esercitata. Tacendo, l'uomo di potere cerca di accrescere il proprio carisma e di creare incertezza rispetto alla propria persona, per acquisire potenza.[2] Il silenzio lascia supporre un sapere spesso sovrastimato dalla fantasia. Tuttavia, indugiare troppo a lungo nel silenzio non si rivelerebbe per nulla efficace, e chi occupa una posizione di superiorità deve fare appello alla propria parola per affidare le consegne necessarie e rammentare le regole dell'istituzione o i doveri di chi è sottoposto ai suoi ordini ecc. Saper

padroneggiare il silenzio e la parola è un tratto dell'autorità istituzionale. La rivendicazione del "diritto alla parola" segnala precisamente il tentativo di porre fine a questo monopolio, affinché sia ristabilita una condizione di parità. Una volta acquisito questo diritto, lo statuto del silenzio ne risulta trasformato. Quest'ultimo diventa, forzatamente, una scelta.

Trattenere la parola spesso esprime il tentativo di mantenere il controllo dell'interazione, di non trovarsi coinvolti in uno scambio verbale non voluto: il riserbo è un atteggiamento di osservazione, una sorta di temporeggiamento, l'attesa di poter cogliere il momento favorevole senza lasciar trasparire un'eventuale vulnerabilità o i propri dubbi. La riservatezza possiede un potere formidabile, come ci ricorda Susan Sontag nella sua analisi del film *Persona* di Ingmar Bergman, in cui il silenzio ostinato di una delle protagoniste le conferisce "una posizione di forza virtualmente inviolabile, con cui manipola la compagna, suscitando sconcerto in quest'ultima, che è poi la sola cui sia stato affidato l'onere della parola" (Sontag, 1967). Il silenzio dell'altro, laddove le circostanze richiedano la sua parola, introduce una posizione di penosa attesa, producendo uno shock in risposta a una subordinazione difficile da eludere. Rimanendo zitto, l'altro manifesta il pieno potere della propria posizione, lasciando la propria vittima nel dubbio rispetto a cosa sia meglio fare e riducendola all'impotenza. Marcel Proust ne offre un esempio avvincente in *I Guermantes*. Ancora una volta Robert, dopo essersela presa con Rachel, si rammarica per averlo fatto e attende, disperato, un segno di riconciliazione da parte di lei che, però, non giunge:

> Robert si chiedeva: "Ma che cosa fa per non dare segno di vita in questo modo. Che mi tradisca con altri?". E ancora si chiedeva: "Ma che cosa ho fatto perché taccia così. Mi odia forse? E per sempre?". E accusava se stesso. Così il silenzio effettivamente lo rendeva pazzo di gelosia e di rimorsi […]. Esiste per caso una luce più terribile del silenzio che ci mostra non una sola assente, ma mille, e ognuna dedita a qualche nuovo tradimento? (Proust, 1920, p. 234)

Il mutismo, in questo caso, corrisponde a una posizione di autorità, provocando nell'altro i tormenti dell'attesa e delle fantasticherie. Robert attende spasmodicamente, ma invano, il minimo segnale, e "si ritrovava a vagare nel reale deserto del silenzio senza fine" (*ibidem*).

Mentre il linguaggio espone, il silenzio è una modalità di difesa, di padronanza di sé, un ripiegamento provvisorio per saggiare la determinazione o valutare le argomentazioni dell'altro. La misura rigorosa

della parola, così come un silenzio ben pensato, consente il controllo della situazione. Tratteggiando il ritratto dell'uomo di corte, Baltasar Gracián afferma: "La lingua è una belva che, se una volta si scioglie, è poi difficilissimo che si possa rimettere in catene" (Gracián, 1647, p. 152). Del tutto preferibile, secondo l'autore, il saper attendere, che "presuppone un gran cuore e una ancor più grande pazienza" (*ibidem*, p. 61). Qualsiasi parola può essere pericolosa, nel senso che scopre le carte quando il silenzio, invece, mantiene l'ombra del dubbio. L'abate Joseph Dinouart ha scritto: "Mai l'uomo è padrone di sé come quando tace: quando parla sembra, per così dire, effondersi e dissolversi nel discorso, al punto che sembra appartenere meno a se stesso che agli altri" (Dinouart, 1771, p. 46). In determinate circostanze, il silenzio è salvaguardia. All'interno di un gruppo in cui la diffidenza è di rigore, un meticoloso soppesare ciò che sia opportuno dire si impone. C'è più margine di aggiustamento nel silenzio che in un'affermazione già pronunciata, che fissa il senso e costringe ciascuno a prendere posizione. Non che la prudenza esiga sempre il silenzio al posto della parola. Talvolta è vero il contrario: per esempio, quando è necessario discolparsi, o prendere pubblicamente le distanze da un'opinione ripugnante. La prudenza suggerisce piuttosto un abile ricorso al silenzio, secondo le circostanze e in funzione di un'arte della misura che sa prendere tempo e saggiare le opportunità:

> Il silenzio politico è quello dell'uomo prudente che sa bene amministrarsi, si comporta con circospezione, non si apre mai del tutto, non dice quello che pensa, né dà spiegazioni della sua condotta e delle sue intenzioni; è quello di chi, senza tradire i diritti della verità, non risponde sempre con chiarezza per non lasciarsi scoprire. (*Ibidem*, p. 51)

Se si persegue una qualsiasi strategia di valorizzazione di sé, di protezione o di dimostrazione di eccellenza in un ambito particolare, è opportuno parlare soltanto a proposito. Il silenzio protegge l'intimità di chi non desidera svelare le consuetudini tradizionali della propria comunità, volendo al tempo stesso omettere elementi della propria vita privata. La questione posta si scontra allora con il mutismo o con un gesto d'impotenza, oppure con una risata che segnala il rifiuto di lasciarsi mettere a nudo.

La capacità del silenzio di significare più cose contemporaneamente consente di fornire una risposta astuta a una domanda delicata o a una formulazione ambigua. Si tratta allora di ricorrere alle forme convenzionali dell'implicito, di lasciar intuire, senza far trapelare, una vera e propria

rivelazione e, in questo modo, di liberarsi della responsabilità di aver espresso un'opinione compromettente. Una retorica minima si tiene ai margini del non-detto, giocando sulle capacità dell'uditore di completare le mezze parole o un'allusione. Con economia di mezzi, o addirittura senza fare ricorso alla parola, si tratta di dire molto e di ritirarsi come se niente fosse, dando l'impressione di non aver detto nulla. Oswald Ducrot ha scritto:

> Ora, dire qualcosa non è soltanto fare in modo che il destinatario la pensi, ma anche fare in modo che una delle ragioni per pensarla sia d'aver riconosciuto nel locutore l'intenzione di fargliela pensare. E infatti può accadere che si desideri *dire* (in senso forte), e ci si possa voler difendere, nello stesso tempo, dall'aver voluto *dire*. (Ducrot, 1972, p. 24)

Il vantaggio dell'implicito consiste allora nel muoversi su due piani diversi, nel "godere, nello stesso tempo, dell'efficacia della parola e dell'innocenza del silenzio" (*ibidem*, p. 20). La persona che prende l'iniziativa dello scambio verbale cerca di controllare la situazione rivelandosi in parte attraverso le parole, in parte tramite il silenzio: non si espone ad alcun rischio, non si compromette, organizzando già la ritirata in caso di insuccesso, perché potrà sempre affermare di non aver detto nulla, beneficiando delle ricadute del suo arguto modo di procedere.

Controllare l'interazione, certo, ma controllare anche se stessi, per evitare tensioni con l'altro. La parola ha la capacità di far scivolare verso un eccessivo coinvolgimento emotivo che il silenzio, invece, sa prevenire. Rimanendo in silenzio per ben soppesare le proprie affermazioni, per calmare la propria collera o l'indignazione, per controllare un'emozione che minacci di manifestarsi, invadendo l'intero campo di coscienza, la persona evita il conflitto o, comunque, salva la faccia, non lasciandosi intimidire e non rivelando nulla. Il silenzio si offre come una tecnica di controllo delle emozioni sottolineando, al tempo stesso, la disapprovazione o il rifiuto nei confronti di una particolare situazione. Più di rado provoca un'accesa replica da parte dell'altro, come invece può avvenire in seguito a una parola sempre maldestra, a fronte della quale è facile ribattere, peggiorando ulteriormente la situazione. Rifiutandosi di ascoltare l'altro, o perfino di rispondergli, si taglia corto sulle sue argomentazioni vanificando, sin dall'inizio, la sua difesa. Gli si oppone, insomma, un'arma che non consente replica per ridurlo, appunto, al silenzio.

Un sapiente utilizzo del silenzio, come sistema di controllo dell'affettività, trova un'esemplificazione quasi sperimentale nelle modalità di esposizione di

un narratore o di un oratore politico, oppure nell'arte dei "conversatori brillanti", quando desiderano tenere l'uditorio sulle spine, giacché conoscono bene la forza emotiva dell'attesa. La parola che, improvvisamente, si fa esitante o s'interrompe suscita il desiderio impaziente di saperne di più, drammatizza il racconto, gioca con gli affetti del pubblico. L'immaginario si dispiega liberamente e fa "prendere" la narrazione. Al tempo stesso, il narratore verifica la qualità dell'ascolto del proprio uditorio, saggiandone il grado di attenzione.

OPPOSIZIONE

Sospendendo la comunicazione ordinaria, il silenzio di diniego è un atto positivo che va contro le convenzioni sociali, manifestando una disapprovazione inequivocabile. Questo genere di silenzio è allora "un atto di non-parola o di non-termine, che provoca una mancanza nell'enunciato" (Van Den Heuvel, 1985, p. 67). Tale atto è diretto "sia contro il discorso sociale, di cui il soggetto ricusa l'uso stereotipato, sia contro l'interlocutore, di cui declina l'offerta di comunicazione" (*ibidem*). Tuttavia, un simile atteggiamento fa aumentare il rischio di una replica sociale carica di conseguenze. Elias Canetti lo sottolinea con chiarezza:

> Il *silenzio* dinanzi a una domanda è come il rimbalzare di un'arma su uno scudo o su un'armatura. Ammutolire è un'estrema forma di difesa, nella quale vantaggio e svantaggio si equivalgono. L'ammutolito non si espone affatto, ma sembra più pericoloso di quanto non sia. […] Il silenzio ostinato porta all'interrogatorio doloroso, alla tortura. (Canetti, 1960, p. 346)

Il silenzio si configura talvolta come una forma organizzata di resistenza, di rifiuto di concedere all'altro la benché minima parola, che verrebbe a legittimare la sua azione o a banalizzare una condotta che si intende invece sanzionare. Protesta passiva ma potente, giacché nega qualsiasi forma di reciprocità, uccide il linguaggio all'origine, negando all'altro la piena titolarità, in qualità di interlocutore nello scambio verbale. S'impone così una condizione a un individuo che, suo malgrado, si ritrova privato dei mezzi per difendersi, o per far valere i propri diritti, al quale rimane soltanto l'arma dei poveri, il ritiro simbolico in un silenzio che diventa testimonianza di una dignità oltraggiata. Nel suo libro *Il silenzio del mare*, Vercors offre un esempio classico di questo atteggiamento. Durante l'occupazione nazista in Francia, un vecchio e sua nipote sono costretti a dare ospitalità a un giovane

ufficiale tedesco. Malgrado la sua raffinatezza, la sensibilità estrema, il rammarico di dover imporre la propria presenza; nonostante la fiduciosa convinzione che, di lì a poco, si sarebbe creata un'Europa sotto l'egida di una Francia e una Germania riconciliate; malgrado i tentativi di instaurare un dialogo, l'ufficiale si scontra con il mutismo delle persone che lo ospitano. Tuttavia, ne comprende il senso, perciò rispetta il loro silenzio, senza cercare di forzarli in alcun modo. Ogni sera l'ufficiale passa a salutare il vecchio e la nipote, intrattenendosi in loro compagnia e parlando del più e del meno, del proprio amore per la cultura francese, della sua passione per la musica. Non si aspetta una risposta, ma sogna segretamente di riuscire a conquistare la loro fiducia e, successivamente, anche la loro parola. La sua buona volontà non dà segni di cedimento nemmeno di fronte alla calma ostinazione dei padroni di casa. Una sera, il vecchio sembra sentirsi colpevole per quel silenzio prolungato nei confronti di un uomo che non percepisce per nulla come un nemico:

> "È forse inumano rifiutargli l'obolo di una sola parola." Mia nipote alzò il volto. Levava alte le sopracciglia, su occhi brillanti e indignati. Mi sentii quasi un poco arrossire. (Vercors, 1942, p. 15)

Con il passare del tempo, la giovane donna rimane colpita dalla sincerità dell'ufficiale e, senza che nulla sia detto, tra i due si crea un legame. Un particolare rituale s'intreccia tra questi tre protagonisti: due di essi tacciono, mentre il terzo parla. I primi due non tentano mai di rompere la cappa di silenzio:

> Al contrario, quando a volte lasciava quel silenzio pervadere la stanza fin nel fondo degli angoli come un gas greve e irrespirabile, pareva essere proprio quello di noi tre che più vi si trovava a suo agio. (*Ibidem*, p. 23)

Quando, nel corso di un breve soggiorno a Parigi, il giovane ufficiale scopre improvvisamente tutto l'orrore della Germania nazista, il rito viene annullato. Al suo rientro, per la prima volta bussa alla porta, attendendo la risposta del vecchio, che lo invita a entrare. Distrutto, riconosce le proprie illusioni, il disgusto per quello che ha scoperto parlando con i commilitoni di un tempo. Si congeda dalle persone che lo avevano ospitato, comunicando l'intenzione di arruolarsi come volontario in una divisione di campagna. Prima di lasciare per sempre quella casa, si gira verso la ragazza per dirle addio, attendendo poi, a lungo, una sua risposta: "Udii dire: 'Addio'. Bisognava averla attesa all'erta quella parola per poterla udire, ma infine la

udii" (*ibidem*, p. 44). Si è creata un'intesa, al di là delle circostanze e del ruolo che ciascuno di loro ha assunto: la laconicità delle parole scambiate non esprime con minor forza una reciprocità instauratasi all'ultimo momento. Quelle poche parole che hanno spezzato il silenzio nel corso delle settimane precedenti esprimono il reciproco rispetto degli impegni, con un pudore che tende all'essenziale. Non c'è nulla da aggiungere, ma era necessario che la dignità del silenzio fosse trafitta da una parola, che si manifesta come il coronamento della sua necessità.

La tristezza e lo smacco di essere stati umiliati e ingannati spinge a rinchiudersi nel silenzio, un modo simbolico di reagire al dolore provato. L'indignazione provoca il ripiegamento, spingendo a rivolgere un messaggio accusatore agli interlocutori di un tempo. Per esempio, nel racconto *I muti*, Albert Camus narra un episodio nella vita di una fabbrica di botti destinata, di lì a poco, a scomparire, a causa dei progressi della tecnica. Le relazioni tra gli operai e il loro padrone sono calorose. L'uomo ha un atteggiamento paternalistico nei loro confronti: si dimostra attento alle loro famiglie e al buon andamento della sua piccola impresa. E tuttavia, gli operai proclamano uno sciopero nel momento in cui, in seguito a una consistente diminuzione degli ordini, il padrone decurta i loro stipendi. Ne scaturisce una prova di forza tra titolare e dipendenti che, ben presto, si ritrovano privi delle necessarie risorse. Questi ultimi riprendono amaramente il cammino verso le officine ma, giunti sul posto, rimangono sbigottiti nel trovare, per la prima volta, i cancelli chiusi al loro arrivo. Volendo sottolineare apertamente la propria vittoria, il padrone non è stato in grado di prevedere le conseguenze del proprio gesto su quegli uomini umiliati. Quando il capoturno apre le porte, gli operai entrano a testa bassa, riprendendo in mano i loro attrezzi: tuttavia, la stima che nutrivano per il titolare è scomparsa. Quando quest'ultimo, come di consueto, giunge in officina per salutare gli operai e informarsi su come stiano, nessuno di loro gli risponde. I più anziani vengono convocati nel suo ufficio: l'uomo cerca di giustificarsi, ma non serve a nulla. Gli operai continuano a tacere. La sera, quando la figlioletta del padrone, che tutti conoscono, improvvisamente perde i sensi, vittima di un grave malessere, il loro è un silenzio greve, carico dell'attesa di una diagnosi. La giornata è finita, ma gli operai indugiano nell'officina, senza che nessuno osi confessare la propria angoscia per la bambina e la compassione per il padre di lei. Chiusi nel loro atteggiamento, incapaci di trovare una via

d'uscita, non rispondono al saluto del padrone distrutto, e tutti rientrano a casa appesantiti da un silenzio da cui non sanno più come uscire (Camus, 1956a, pp. 140 sgg.).

Un'improvvisa astensione di parola tra persone abituate allo scambio verbale segna una rottura della relazione, rendendo due volte più grande il "gelo" creato dal rifiuto di comunicare. A un individuo, la cui condotta abbia suscitato disapprovazione nelle persone cui è legato, spesso non viene più rivolta la parola, oppure viene negata una risposta a una sua eventuale domanda. Per esprimere tale disapprovazione, si ricorre al silenzio, annullando la possibilità del linguaggio nei confronti di chi appaia insensibile al valore del legame sociale. "Non dico più niente", "Non ti parlo più". Sono, queste, espressioni del rivendicato rifiuto di ricorrere al linguaggio per comunicare con un soggetto che sembra non esserne più degno, condizione che impone allora la replica della sua esclusione dalla parola comune. Oppure pensiamo al broncio di un ragazzo cui i genitori proibiscono di uscire, o di cui disapprovano la condotta. Rimane soltanto la soddisfazione morale della comunicazione manifestamente sospesa. Questo negare lo scambio verbale è un segnale di ostilità dichiarato apertamente: il silenzio è un'arma, una posizione di forza, un atto di eloquenza che parla da sé. Proprio di questo fa esperienza il sottotenente di fanteria Trotta. Incaricato di mettersi al comando di un gruppo di soldati di fanteria chiamati a reprimere, di lì a poco, uno sciopero, mentre la tensione in città si fa sempre più palpabile, Trotta entra in un'osteria per bere un'acquavite e farsi coraggio:

> Tutti quanti ammutolirono quando lui entrò, la sciabola tintinnante, tutto bardato da far paura. Si fermò al banco. Con molta flemma, troppa, l'oste manipolava bottiglia e bicchierini. Alle spalle di Trotta c'era il silenzio, una montagna massiccia di silenzio. Vuotò il bicchiere d'un fiato. Sentiva che tutti aspettavano che lui tornasse fuori […]. Lasciò infine l'osteria ed ebbe la sensazione di spingersi avanti a fatica sulla dura roccia del silenzio, mentre centinaia di sguardi gli si conficcavano nella nuca come tenebrose lance. (Roth, 1932, p. 265)

Il silenzio generato dalla riprovazione è spesso accompagnato da uno sguardo che la dice lunga e lascia trasparire un giudizio ostentato, inappellabile, la cui intenzione è quella di ferire, di segnalare un sentimento di superiorità, una rottura inequivocabile in relazione agli avvenimenti di cui l'altro dovrebbe essere consapevole. Il silenzio dichiara le ostilità, respingendo la vittima al di fuori del cerchio delle relazioni, senza concederle la possibilità di difendersi, giacché le viene fatto intendere che la

sua parola, ormai, non ha più alcun peso, tenuto conto della sua passata condotta o delle dicerie che ne sanciscono la condanna.

RIDURRE AL SILENZIO

Il potere dispone dei mezzi per ridurre al silenzio l'opposizione, uccidendo o imprigionando i propri avversari, imbavagliando la stampa e gli intellettuali, spezzando ogni volontà di lotta. Il potere distrugge qualsiasi parola che possa essere in grado di metterlo in dubbio. I mass media vengono sorvegliati, qualsiasi genere di comunicazione è celata sotto il moggio, i luoghi di svago vengono chiusi, le produzioni artistiche censurate. Il silenzio è uno strumento di resistenza, ma è anche uno strumento di potere, di terrore, un modo di controllare la situazione con il pugno di ferro. La censura è costrizione a tacere o a vedere le proprie affermazioni stravolte. Proibendo qualsiasi manifestazione sociale ostile, la censura soffoca la parola all'origine, relegandola nell'autismo, ovvero impedendole di diffondersi se non in una discussione privata, intima. La censura produce un silenzio in negativo, crea assenza di comunicazione, destituendo il valore della parola, privandola della sua consistenza, in assenza di qualcuno che possa ascoltarla e comunicarla a sua volta. Il pensiero non si confronta più con possibilità infinite di senso, bensì subisce l'ingiunzione di tacere o di acconsentire al peggio. Il potere, insomma, cerca di sradicare la propaganda della dissidenza, coprendo le connivenze e suscitando sospetti reciproci, giacché risulta difficile correre il rischio di manifestare un'obiezione di coscienza in modo netto di fronte a soggetti di cui non si conoscono le posizioni personali. Il silenzio s'impone allora come una forma di salvaguardia di sé qualora non si conoscano le minacce celate dall'uditorio. La censura provoca diffidenza, aumentando il timore di possibili delazioni. Si evita di pronunciare ciò che è interdetto tramite la discrezione o l'uso di metafore, che eludono il senso letterale dell'affermazione, pur trasmettendone comunque il significato: la ribellione imbocca la strada della poesia, della musica, delle immagini, della canzone, tramite allusioni particolari da cui nessuno si lascia ingannare. Il filo del significato viene recuperato oltre la necessità di osservare il silenzio, attraverso una formulazione sornionamente allusiva.

L'opera di George Orwell *1984* offre una parabola sugli usi perversi del

silenzio. La *neolingua*, lingua ideale del Partito, rende impossibile l'espressione di un pensiero ribelle agli ordini, giacché manca la possibilità di poterlo formulare attraverso un linguaggio coerente e comunicabile. Il controllo assoluto del significato delle parole e l'eliminazione di quelle che possano portare in sé la minima ambiguità, la loro rigida assimilazione a vie di trasmissione di una verità provvisoria enunciata dal Partito, la rigidità delle regole grammaticali, che non tollerano alcuna fluttuazione di senso, fanno della *neolingua* una sorta di prigione del pensiero per l'incapacità della lingua di esprimere un'affermazione contraria all'ortodossia. È una lingua che, a propria insaputa, riduce l'intelligenza al silenzio. Uno dei personaggi di Orwell afferma:

> Giunti che saremo alla fine, renderemo il delitto di pensiero […] del tutto impossibile, perché non ci saranno più parole per esprimerlo. Ognuna delle idee che sarà necessaria verrà espressa esattamente da una "unica" parola, il cui significato sarà rigorosamente definito. (Orwell, 1949, p. 75)

Alcune figure si impongono ai membri del Partito, come quella del *bispensiero*, che autorizza a mantenere due credenze opposte, accettando entrambe docilmente senza porsi domande sulla loro compatibilità. Lo *stopreato* è un altro processo mentale che costringe a porre fine a un ragionamento se arriva a contraddire le parole d'ordine attuali. Questi dispositivi mirano a bloccare il pensiero e, contemporaneamente, a rendere impossibile il silenzio interiore, che spinge a confrontarsi con l'infinita complessità del mondo. Il potere non si accontenta di restringere l'uso e il senso delle parole: grandi teleschermi sorvegliano incessantemente i membri della società, diffondendo messaggi apologetici o informazioni rassicuranti, distillando i loro rumori nel corso del giorno.

La prima ribellione di Winston consiste nel tenere un diario, nel tentativo di descrivere alcuni momenti della propria esistenza, di rievocare alcuni ricordi, di popolare di senso un universo mentale all'interno del quale gli slogan dovrebbero essere il suo unico nutrimento. Chinandosi sul suo tavolo per scrivere senza essere visto attraverso lo schermo televisivo, a sua volta impone il silenzio alle formule di propaganda, cessa di essere un ventriloquo del potere. Winston ritrova così il silenzio interiore, un pensiero che le parole d'ordine non possono più invadere. Il raccoglimento così prodottosi in lui lo spinge a ripercorrere il proprio passato, a riesumare una memoria sepolta sotto la propaganda del Partito, a vedere la propria esistenza sotto

una luce diversa. La possibilità del silenzio alimenta un gioco con il reale, un leggero spostamento che spezza la schiacciante ovvietà dei messaggi dei teleschermi o delle manifestazioni collettive in favore del potere. Winston apre gli occhi sul mondo, e la sua sensibilità aumenta proporzionalmente al silenzio che egli riesce a creare dentro di sé.

Colui che è vinto viene ridotto al silenzio. In questo, nemmeno gli dei sono risparmiati: quando sono sconfitti, tacciono. La Bibbia oppone il silenzio delle pietre o del legno di cui gli idoli sono fabbricati alla parola di Dio (Neher, 1970, pp. 78 sg.). Opera delle mani dell'uomo, gli idoli sono descritti come oggetti inerti:

> Hanno bocca e non parlano, hanno occhi e non vedono, hanno orecchi e non odono, hanno narici e non odorano. Le loro mani non palpano, i loro piedi non camminano. (Sal 115,5-7)

In uno degli episodi del Libro dei Re, il profeta Elia convoca il popolo sul monte Carmelo, chiedendo al dio Baal, con tono di sfida, di manifestarsi. Per un'intera giornata i sacerdoti invocano il loro dio tramite la parola, la danza, il sacrificio, senza ottenere alcun risultato: l'idolo rimane silente. Allora Elia comincia a farsi beffe di loro dicendo:

> "Gridate a gran voce, perché è un dio! È occupato, è in affari o è in viaggio; forse dorme, ma si sveglierà." Gridarono a gran voce e si fecero incisioni, secondo il loro costume, con spade e lance, fino a bagnarsi tutti di sangue. Passato il mezzogiorno, quelli ancora agirono da profeti fino al momento dell'offerta del sacrificio, ma non vi fu né voce né risposta né un segno di attenzione. (1Re 18,27-29)

Elia trionfa davanti al silenzio di Baal: chiama Jahvè, che dà subito prova della sua presenza. Viene così dimostrata l'inesistenza dell'idolo. Elia chiede al popolo di catturare i sacerdoti, che egli stesso sgozza, uno a uno. In questo caso, il silenzio non perdona, perché l'assenza di parola ha valore di dimostrazione del vuoto. Il dio che tace è un dio allo sbando, destituito delle sue prerogative di un tempo, restituito alla propria falsità. Così, il mutismo delle divinità azteche è preludio della conquista spagnola. Per la prima volta, le divinità rimangono mute, nonostante le esortazioni:

> Essi chiesero agli dei di assisterli e di conceder loro la vittoria sugli spagnoli e sugli altri loro nemici. Ma doveva essere troppo tardi, perché non ebbero più risposta dai loro oracoli; pensarono allora che gli dei fossero diventati muti, o fossero morti. (Diego Durán citato in Todorov, 1982, p. 76)

Il vincolo sociale talvolta priva uno dei membri della comunità del diritto alla parola. Così, Dio punisce Zaccaria rendendolo muto, per avere per un

solo istante dubitato che la compagna Elisabetta, sterile e avanti negli anni, potesse mettere al mondo un bambino. Un angelo gli annuncia la prossima nascita di Giovanni Battista, ma Zaccaria dubita, chiedendo all'emissario un segno di riconoscimento per un evento così insperato:

> Io sono Gabriele, che sto dinanzi a Dio e sono stato mandato a parlarti e a portarti questo lieto annuncio. Ed ecco, tu sarai muto e non potrai parlare fino al giorno in cui queste cose avverranno, perché non hai creduto alle mie parole. (Lc 1,19-20)

La mano pesante di Dio si abbatte su Zaccaria che esce muto dal santuario. Alcuni mesi più tardi, il bambino viene al mondo. Al momento della circoncisione, è necessario decidere quale nome gli sarà dato. In accordo con la tradizione, i familiari suggeriscono che gli sia imposto il nome di Zaccaria, proprio come suo padre. Elisabetta, però, si oppone, e insiste perché venga chiamato Giovanni. Zaccaria, interpellato a gesti, chiede una tavoletta su cui conferma la scelta della sua sposa. "All'istante gli si aprì la bocca e gli si sciolse la lingua, e parlava benedicendo Dio" (Lc 1,64). Rientrato nelle grazie di Dio, quest'ultimo gli restituisce la facoltà di parola.

La messa al bando del legame sociale è un altro modo di vanificare la parola, costringendola al silenzio a causa del suo allontanamento. Senza procedere all'imprigionamento degli uomini, lasciandoli liberi di muoversi, altre società utilizzano mezzi non meno temibili vietando qualsiasi contatto con il condannato, mettendolo in quarantena e condannandolo a una morte civile definitiva o provvisoria. La sua parola viene annientata perché privata di un interlocutore che ascolti e risponda: tale parola non suscita più alcuna reciprocità, indipendentemente dall'intensità della domanda. La vittima è resa muta per via del discredito che circonda fatti e azioni che la riguardano; è condannata a errare al centro del legame sociale, essendo però da esso totalmente esclusa, godendo di un riconoscimento soltanto in negativo a causa dei divieti che la riguardano. I membri del gruppo degli *Old Order Amish* isolano in questo modo il peccatore che si rifiuta di pentirsi. Chiuso nella sua casa, dispone di tempo per parlare quanto gli pare, ma nessuno gli risponde né mangia al suo tavolo. La sua parola è condannata all'esilio interiore all'interno del suo quartiere, è costretta a chiudersi in una forma imbastardita di silenzio, non riuscendo più a generare alcuna risposta.

Altri ordinamenti come, per esempio, la regola monastica di san Benedetto, prevedono un atteggiamento rigoroso nei confronti del trasgressore e una sua graduale emarginazione

> qualora un fratello venga trovato ribelle o disobbediente o superbo o mormoratore, ovvero trasgredisca su qualche punto la santa Regola e gli ordini degli anziani con atteggiamento di disprezzo. (Benedetto da Norcia, 534, p. 121)

Il rimprovero è la prima misura cui ricorrere per spronare il monaco a fare onorevole ammenda e, conseguentemente, a ritrovare il proprio posto all'interno della comunità. Ma se tale iniziativa fallisce, oltre al castigo corporale, che rimane un'opzione, il colpevole viene interdetto dalla comunione finché non avrà chiesto perdono. Se la trasgressione non è particolarmente grave, gli sarà negata la partecipazione alla tavola comunitaria. Finché non si sarà ravveduto, durante le funzioni potrà cantare i Salmi e le antifone, ma gli sarà preclusa la lettura liturgica dell'ufficio. In caso di colpa più grave, il monaco viene escluso dalla partecipazione ai riti nella cappella, e nessuno dei suoi confratelli dovrà stare in sua compagnia né parlargli. Dovrà lavorare da solo, in penitenza. L'Abate cerca di ricondurlo sulla retta via inviandogli perfino, di tanto in tanto, dei monaci più anziani nell'intento di esortarlo a comportarsi meglio. Se il monaco si ostina a non cambiare atteggiamento, sarà escluso dal monastero. Se lo desidera, potrà comunque chiedere nuovamente il proprio reintegro, a patto che accetti di correggere i propri errori passati.

Vorrei citare qui un ulteriore esempio di ostracismo, che viene messo in atto nel continente africano. In Nigeria, gli igbo puniscono con un silenzio di una certa durata quei membri del gruppo che si siano macchiati di una grave infrazione delle regole. Questa punizione è l'estrema risorsa cui si fa appello, qualora un soggetto si rifiuti di rispondere delle proprie azioni e di sottomettersi alla legge comune:

> Uomini, donne e bambini dell'intero villaggio si obbligano a non parlare con il colpevole né con i suoi più stretti familiari. Il rifiuto nei suoi confronti è così totale che nessuno intrattiene la benché minima relazione con lui o con i suoi cari. Poiché è impossibile sopravvivere a lungo in simili condizioni, a causa della dipendenza reciproca su cui si fonda la vita del villaggio, il colpevole ben presto si piega, sforzandosi di rientrare nelle buone grazie del gruppo. (Nwoye, 1985)

L'interdizione viene allora tolta e il colpevole e la sua famiglia riacquisiscono il pieno diritto di parola.

Al di là della messa in quarantena, l'imprigionamento è una misura radicale che priva il detenuto del legame sociale, obbligandolo a una comunicazione sottoposta al controllo dell'amministrazione penitenziaria. L'uso della parola, in tal caso, perde la propria legittimità. Rinchiuso nella sua cella, da solo o con alcuni compagni di sventura, il detenuto è

condannato a un linguaggio che ha perso totalmente la propria efficacia. Inserita in una particolare organizzazione del tempo, sottoposta a una ferrea disciplina, la parola viene relegata al di fuori di una comunicazione liberamente scelta. Nell'ottobre del 1937, dopo un processo farsa, Evgenija Solomonovna Ginzburg viene condannata a dieci anni di reclusione, in rigoroso isolamento, per "attività antisovietica", per aver lavorato con uno storico accusato di trotzkismo:

> Isolamento. Dieci anni: un giorno dopo l'altro, un agosto dopo l'altro. I miei figli nel frattempo diventeranno quasi uomini e io alla fine sarò una vecchia. Per dieci anni sentirò ogni giorno soltanto cinque parole: sveglia, rancio, cesso, passeggiata, silenzio. Disimparerò a parlare. (Ginzburg, 1967, p. 143)

Condannata a tacere, ma anche al silenzio, davanti a un mondo che continuerà ad andare avanti nella più totale indifferenza. Evgenija Ginzburg si rifugia nella conversazione interiore che nasce dalla lettura, sforzandosi di non cedere alla sofferenza che l'assale di fronte al cavilloso regolamento della prigione:

> La cosa più importante è non disimparare a parlare. I secondini sono tenuti al silenzio più assoluto e durante tutta la giornata dicono cinque o sei parole: sveglia, cesso, acqua, passeggiata, pane […] le ore più tremende venivano proprio dopo la cena. Il silenzio si faceva ancora più intenso. La tristezza si diffondeva in tutto il mio corpo. Poter sentire almeno un rumore! Ma quando risuonava qualche rumore, era ancora peggio. I passi strascicati di un secondino. (*Ibidem*, pp. 147-148)

Viene qui espresso il desiderio di sentire dei suoni, di sfuggire almeno per un istante alla persecuzione di un silenzio che s'impone come privazione assoluta della gioia del mondo. Quando, finalmente, le viene assegnata una compagna di cella per mancanza di altri spazi all'interno del carcere, non certo per compassione, le due donne si parlano senza mai fermarsi, per venti ore su ventiquattro. Finché non dormono, si ubriacano di parole. Dopo due anni di reclusione, Evgenija Ginzburg viene fatta salire su un convoglio diretto alla Kolyma. Settantasei donne vengono ammassate in un vagone. Ma la parola prende il sopravvento:

> Nessuna chiudeva la bocca neppure per un minuto. Tutte parlavano ma nessuna ascoltava. Non c'era nemmeno un argomento preciso di conversazione. Ciascuna aveva preso a parlare per sé sin dal momento in cui il convoglio era partito da Jaroslavl'. Alcune, prima ancora di essersi sistemate sulle tavole, avevano cominciato a recitare poesie, a cantare, a raccontare. Ci si inebriava al suono della propria voce. Per la prima volta dopo due anni eravamo circondate da nostre simili. Nella prigione nazionale di Jaroslavl' le condannate all'isolamento erano rimaste in silenzio per settecentotrenta giorni.[3] (*Ibidem*, p. 205)

Più radicale e definitivo, l'essere ridotti al silenzio per *mancata conoscenza della lingua* corrisponde a una chiusura al mondo imposta a persone migranti che non hanno alcuna familiarità con la lingua della società in cui si trovano. La loro parola è spogliata di senso, divenendo un equivalente rumoroso del silenzio che porta con sé la sensazione di non esistere più, a causa di questa privazione di una modalità elementare di riconoscimento di sé. Una forma radicale di imposizione del silenzio è quella dell'ultimo uomo in grado di padroneggiare ancora la lingua dei propri genitori. Nessuno sarà mai più in grado di comprenderlo. Ogni anno, nel nostro pianeta scompaiono delle lingue in seguito alla morte dell'ultimo dei loro utilizzatori. In *Dove sognano le formiche verdi*, Werner Herzog narra di un processo in Australia, durante il quale un aborigeno parla a lungo in una lingua che nessuno è in grado di riconoscere. Il giudice si meraviglia che l'uomo, presentato come "muto" all'inizio del processo, sia in realtà tanto loquace, e chiede a un traduttore di prestare la propria opera. Ma quest'ultimo si rifiuta, perché ignora la lingua warora. Nessuno, tra i presenti, conosce tale idioma. Il traduttore, imbarazzato, spiega al giudice che l'uomo è l'ultimo rimasto della sua comunità: gli altri sono scomparsi, quell'uomo parla una lingua morta che nessuno, ormai, comprende più. È questa la ragione per cui è stato soprannominato "il muto". Una lingua che non riesce più a trasmettere un significato e non anima più il legame sociale è una manifestazione deforme del silenzio: nessuno la ascolta più, nemmeno quando la si sente ancora parlare.

Il silenzio è legato anche all'inanità dell'affermazione di un individuo che non riesce a trovare interlocutori, su cui è stato gettato discredito sin dall'inizio e al quale, alla fine, non resta che tacere, a causa dell'indifferenza dimostrata dagli altri nei suoi confronti. Si tratta, in questo caso, di una forma sonora del silenzio, perché all'affermazione fa seguito un rifiuto all'ascolto. Le persone anziane si ritrovano spesso chiuse nel silenzio: nessuno più rivolge loro la parola e, quand'anche esse parlino, nessuno presta loro attenzione. Sono considerate prive di qualsiasi forma di affiliazione, solo lontanamente mantenute entro il legame sociale ma prive di interesse agli occhi di chi le circonda, figure inutili la cui scomparsa, un giorno, rappresenta soltanto l'epilogo di un processo che ha avuto inizio molto tempo prima. Le parole di un ubriaco, di un folle delirante, di uno straniero, di un rifugiato, di una persona anziana che la famiglia stessa,

impaziente e vessatoria, decide di confinare in un'istituzione o, talvolta, all'interno della propria casa: le parole di questi soggetti rimangono senza l'altro, divenendo d'improvviso insignificanti per mancanza di uditori, anche se la loro continua reiterazione difficilmente riesce a cessare, perché la speranza delusa di poter, alla fine, incontrare l'interesse di qualcuno non smette mai di risorgere. L'impossibilità di questi soggetti di essere ascoltati e compresi, perché non viene loro riconosciuto un valore, si traduce nel mutismo, oppure nell'espressione inflazionata di una parola che scorre come un'emorragia esistenziale, in assenza di un ascolto che la possa arrestare.

ROMPERE IL SILENZIO

La quota di silenzio presente in ogni essere umano sostiene la sottile rete di parole che accompagna l'esistenza ordinaria di ciascuno. Alcune circostanze rivelano insospettate potenzialità di sé, che avrebbero potuto anche rimanere nascoste per sempre. La parola, allora, si libera, manifestando l'entusiasmo della scoperta, l'impazienza della testimonianza, la ribellione contro l'ordine delle cose. In questo senso, anche nelle condizioni più pacifiche esiste una dimensione di sé ridotta al silenzio, non sempre a causa di un'autorità politica ma per l'impossibilità che tutte le risorse personali si manifestino, giacché anch'esse possono considerarsi infinite, proprio come le condizioni sociali e culturali che potrebbero favorirne il dispiegamento. In questo caso il silenzio è piuttosto un'area impossibile da circoscrivere, comprendente tutto ciò che un uomo o una donna avrebbero potuto vivere se le circostanze l'avessero permesso, o se essi stessi avessero osato. Il silenzio sottolinea la rimozione di possibilità che non sono potute maturare per mancanza di occasioni propizie: la scoperta di una causa da difendere, un amore nascente, una creazione culturale, la meraviglia davanti a un paesaggio o un sommovimento politico che crea improvvisamente le condizioni di una poetica dell'avvenimento e di un ritrovamento del senso. Il maggio '68 è stato spesso analizzato in questo modo: de Certeau, per esempio, lo ha descritto come una "presa della parola" (de Certeau, 1968). Si rompe un argine e, dall'oggi al domani, la parola fluisce all'impazzata: l'esistenza tranquilla condotta fino a quel momento, in cui le aspirazioni sembravano essere almeno sufficientemente soddisfatte, tanto da poter andare avanti senza dubbi di sorta, diviene,

improvvisamente, vana. Tutt'a un tratto, quel tipo di vita si dimostra affossata nel silenzio, repressa a sua insaputa, dolorosamente incompiuta. Tracima senza tempi morti, sopporta a malapena le pause, si rivela a se stessa nel fuoco dei dibattiti e nel giubilo del proprio svolgimento. È vissuta come una celebrazione, una scoperta di sé, accompagnata dall'entusiastica sensazione di respingere finalmente, lontano da sé, quella cappa di piombo di cui, in precedenza, non si era nemmeno avuta consapevolezza, e sotto la quale ci si domanda come si sia potuti vivere così a lungo. Nei momenti di fermento sociale, molte persone con sorpresa scoprono una voce, la propria o quella di una persona prossima, che dà l'avvio a un'esperienza inedita, che può essere udita e riconosciuta. "Tutti hanno il diritto di parlare": così insorgono le assemblee generali, se qualcuno cerca di screditare un intervento o di far tacere qualcun altro. "La censura non esiste." Negli anfiteatri, nelle strade, negli uffici e nelle fabbriche, le lingue si sciolgono, le esperienze vengono a galla, innumerevoli incontri avvengono grazie alla parola che fluisce liberamente. Anche i muri hanno parola.

In un altro contesto sociale, dove si tratta piuttosto di conformarsi a modalità comuni del vivere sociale, le nostre società ricorrevano un tempo a un modo tradizionale di spezzare il silenzio, nel senso letterale del termine, tramite un fracasso organizzato. Il baccano è un rito di derisione e oscenità che sollecita una produzione sonora apparentemente disordinata per manifestare pubblicamente la propria disapprovazione a fronte di condotte moralmente riprovevoli agli occhi della comunità, che però la legge scritta non condanna: coppie male assortite per eccessiva differenza di età, di condizione sociale ecc., che fanno sospettare un matrimonio d'interesse; un vedovo o una vedova che contraggono le seconde nozze; la cattiva condotta di un uomo o di una donna ecc. I giovani del villaggio si riuniscono per recarsi, con una marcia tumultuosa, al domicilio delle loro vittime, facendo quanto più rumore possibile: gridando, vociferando, cantando, attirando l'attenzione di tutto il vicinato. Si brandiscono utensili da cucina (tegami, padelle, pentole ecc.), utensili da lavoro (falci, pale, campanelle), oppure sonagli, tamburi a frizione ecc., utilizzati, però, in maniera caotica. Al loro arrivo, i partecipanti al corteo producono un rumore assordante, finché non viene loro offerto qualcosa da bere, oppure una ricompensa in denaro. Il sovvertimento del regime sonoro e, in particolar modo, la violazione del silenzio della notte, è una modalità acustica che segnala una disarmonia

nelle relazioni sociali a cui ci si oppone, per ricondurre gli agitatori a un atteggiamento di maggiore umiltà o per integrarli, malgrado tutto, mediante un'azione simbolica. I canti e le sequenze musicali sono una rappresentazione caricaturale dei fatti denunciati. Il baccano esibisce i segni della critica sociale mimando il disordine. Secondo Claude Lévi-Strauss, il trambusto rituale non impedisce lo strappo alla regola, però lo "segnala oggettivamente" e lo "controbilancia metaforicamente" (Lévi-Strauss, 1964, pp. 379 sgg.). Opponendosi al silenzio, il rumore è mediatore del disordine. Oltre che nei casi di nuovi matrimoni, sicuramente serve anche a placare le anime dei defunti, accompagnando le "congiunzioni pericolose" (*ibidem*) e sottolineando la sovranità dell'uomo in questi momenti delicati. A causa del fastidio che provoca, il trambusto conferisce all'evento una pubblicità micidiale che espone le vittime al rischio di perdere la faccia agli occhi del gruppo. Pagando, ovvero facendo onorevole ammenda, le vittime acquistano il silenzio del gruppo di giovani, li risarciscono saldando il costo della loro deroga alle norme. Un esempio più vicino ai nostri tempi: durante la dittatura militare in Brasile, a volte gli abitanti delle città, di sera, utilizzavano le loro pentole come tamburi oppure facevano un rumore assordante. Un concerto di clacson salutava il passaggio di un comandante detestato dalla popolazione (Orlandi, 1992, p. 95).

ACQUIESCENZA

La complicità spesso poggia sull'assenza di parole: i partner coinvolti nella comunicazione si conoscono sufficientemente bene per evitare qualsiasi concertazione orale. Lungi dall'essere il sintomo di una povertà della discussione o di un senso di noia, il silenzio è prova di una tacita intesa. Figura della complicità, manifesta la tranquillità e il piacere di essere insieme senza dover necessariamente ricorrere alla parola, giacché la presenza dell'altro basta. L'amore o l'amicizia permettono di rimanere in silenzio insieme o di essere soddisfatti di un *mi-dire*, ovvero di un dire a metà, grazie alla conoscenza delle condotte, dei sottintesi, delle preferenze dell'altro, e tutto questo senza alcun imbarazzo, provando piacere nel trascorrere il tempo insieme. La complicità gioiosa fa sì che il ricorso alla parola diventi superfluo quando gli sguardi bastano, o anche, semplicemente, ci si abbandona al gioco del desiderio o alla condivisione di

un'attività quale cucinare, mangiare, camminare, fare giardinaggio o leggere insieme. In alcune circostanze, le parole introducono una frattura, ovvero esprimendo semplicemente un commento sul silenzio, si dissolvono nello stesso modo in cui l'acqua si mescola all'acqua. Quando coinvolge due interlocutori seduti l'uno accanto all'altro, la comunicazione muta non è mai vissuta come una mancanza o un fastidio bensì, al contrario, come una perfezione tranquilla, bastante a se stessa. Nel romanzo di Albert Camus *La morte felice*, il protagonista, Patrice Mersault, ricorda le cene consumate in compagnia della madre:

> Quando si ritrovavano la sera e mangiavano in silenzio attorno al lume a petrolio, c'era in quella semplicità e in quell'isolamento una segreta felicità. Attorno a loro il quartiere era silenzioso. Mersault guardava la bocca stanca di sua madre e sorrideva. Anche lei sorrideva. (Camus, 1971, pp. 22-23)

James Agee descrive l'attimo folgorante di un incontro in un contesto in cui le convenienze impediscono qualsiasi esplicitazione dei sentimenti, in cui è decisamente meglio evitare di pronunciare qualsiasi parola per conservare l'intensità dell'istante e non lasciarsi coinvolgere dall'irreparabile. Si manifesta una sorta di impossibilità a verbalizzare le emozioni, perché la sfera dei sentimenti elicitati non è ricollegabile a una dimensione comune dell'esistenza. Nato in una famiglia anglicana di Boston, Agee conduce una ricerca sulle condizioni socio-esistenziali di una manciata di famiglie di fittavoli poveri dell'Alabama. Una sera viene invitato a rimanere in una fattoria, perché fuori sta per scatenarsi una tempesta. Entra in una stanza buia, che un lume a petrolio riesce a illuminare solo debolmente. È, questo, il primo incontro con una famiglia che, nel suo racconto, acquisirà sempre maggiore importanza. L'uomo e la donna sono seduti vicino al caminetto, alcuni bambini sono accoccolati sul pavimento, oppure sul letto. Louise, la figlia maggiore della coppia, tiene tra le braccia il figlio più piccolo, un neonato. Il padre non si preoccupa di fare le presentazioni, nessuna conversazione ha inizio. Il tempo scorre, mentre la pioggia continua a cadere. Agee si lascia cullare dal silenzio e da una solennità tranquilla a cui non è per nulla abituato. L'attesa che la tempesta si calmi riempie la casa. Di tanto in tanto, qualche parola insignificante spezza la fitta coltre di silenzio senza, però, trovare eco. Improvvisamente, Louise e Agee si scambiano uno sguardo e, immediatamente, tra di loro si crea la complicità. Molto turbato, lo scrittore si rende allora conto che l'adolescente, sin dal suo arrivo, non gli

ha mai staccato gli occhi di dosso. I loro sguardi si inseguono discretamente. Per liberarsi del proprio malessere, Agee sorride:

> […] ho lasciato che tutti questi elementi, in altre parole, tutto ciò che io sento per lei, tutto ciò che potrei dirle in ore se le parole, poi, potessero dirlo, mi si concentrasse negli occhi, e ho girato la testa, e li ho ficcati nei suoi, lì seduti come eravamo, con una tal vibrazione in crescendo tra noi due che quasi mi ha fatto perder coscienza, e ho persistito. (Agee, Evans, 1941, p. 435)

La situazione si protrae, discreta e invisibile agli occhi degli altri, eppure vissuta intensamente da parte dei due protagonisti:

> […] ho continuato a guardarla, e lei me, ciascuno "freddamente", "senza espressione", io con un atteggiamento protettivo verso di lei e pieno di riserve quanto a me, lei senza timore o meraviglia, ma con straordinaria serena ricettività e fulgore e premura, e senza cedere il minimo indizio, di calore, odio, o mera curiosità. (*Ibidem*, pp. 435-436)

Alla fine, Louise abbassa lo sguardo, si rilassa per un istante, osservando il suo vestito, le sue mani. Agee continua a guardarla. Dopo poco, la ragazza solleva nuovamente lo sguardo:

> […] e questa volta sono io che cambio, mettendoci calore, ed è come se le stessi dicendo, Dio mio, se ti ho fatto torto, se ho provocato in te qualche cambiamento nocivo, se ho fatto tanto da protendermi a toccarti in un modo in cui tu non dovresti essere toccata, perdonami se puoi, disprezzami se devi, ma nel nome di Dio, non sentire alcun bisogno di aver paura di me. (*Ibidem*, p. 436)

Di fronte a questo messaggio, Agee ha la sensazione che

> quegli occhi, ricevendo tutto ciò, non contenevano né perdono né mancanza di perdono, né caldo, né freddezza, né alcun segno che mi capisse o no, ma soltanto quella medesima inespressiva, guardinga, rilassata eccitazione; e sono stato io a distogliere lo sguardo. (*Ibidem*)

Infine, gli sguardi si allontanano. Il fittavolo continua ad andare verso la porta per osservare l'avanzare della tempesta. La pioggia, lentamente, si fa meno violenta. Tra Agee e Louise non ha luogo alcuno scambio verbale: qualcuno si verificherà poi, ma tutto è stato detto, inequivocabilmente. Un reciproco riconoscimento si è manifestato nel corso di un momento prezioso, in un'altra dimensione della realtà.

Il riserbo e la discrezione talvolta impediscono l'espressione verbale dell'emozione senza, però, modificarla. Rievocando un incontro con Jean Reverzy, dopo aver superato l'iniziale disagio di fronte a un uomo sepolto nel silenzio, Charles Juliet annota nel proprio *Journal*:

> Sempre lo stesso imbarazzo nel ritrovarmi seduto di fronte a lui. Mi guarda, attendendo che sia io a parlare. Gli faccio una domanda, lui si sottrae. E tuttavia, intuisco che egli sa che l'ho capito. E allora, perché parlare in punta di forchetta? (Juliet, 1978, p. 38)

Una volta riconosciuto l'infinito pudore dell'altro, una volta compreso che quello è il suo ritmo, il suo rapporto abituale con la parola, scompare ogni imbarazzo e il silenzio avvolge l'incontro quasi fosse il suo naturale respiro. Basta un affetto condiviso, sia esso di natura amichevole o amorosa, e non c'è più bisogno di colmare l'intervallo tra le parole scambiate. In un tale contesto, il silenzio incarna soprattutto "la perfezione dell'assenso" (Lavelle, 1942, p. 91). Il silenzio fiorisce nella complicità, non lasciando spazio a equivoci. Blaise Pascal ha affermato: "In amore il silenzio vale più delle parole. Lo stupore è un fatto positivo, esiste un'eloquenza del silenzio più espressiva di ogni discorso" (Pascal, 1652-1653, p. 44). In tali condizioni, il silenzio esercita una funzione fàtica: assicura il contatto tra gli interlocutori, non toglie nulla alla comunicazione ma, al contrario, è indice dello spessore affettivo della stessa.

Laddove un soggetto sollecitato mantenga il silenzio, si è soliti dire che "chi tace, acconsente", un'affermazione a doppio taglio. Il silenzio corrisponde ad approvazione, sancisce l'evento nella buona e nella cattiva sorte. Con buona grazia o di malagrazia, offre un avallo. Un simile atteggiamento può derivare dalla complicità affettiva: il soggetto aderisce alla situazione senza alcun commento superfluo. Talvolta l'acquiescenza è accompagnata da un eventuale sorriso, da un gesto della mano. Ma l'espressione è associata anche alla mancanza di scelta di chi è messo di fronte al fatto compiuto né ha alcuna possibilità di rispondere in altro modo. Rimanendo silenzioso, il soggetto cerca di salvare la faccia: è costretto a starsene zitto e a piegarsi alle circostanze ma, di fatto, non desidera aggiungere altro. Parlare si rivelerebbe un chiacchiericcio inutile. Il silenzio, allora, diviene indice amaro di una dignità compromessa, di una fuga che lascia piena libertà all'evento stesso.

MUTISMO

Il chiacchierone parla in continuazione per evitare che le parole lo tocchino; il mutacico si mette al riparo dal linguaggio stesso, riconoscendolo come una falsa moneta di cui respinge l'uso. Rifiutando di immergersi nella consuetudine della comunicazione, prende le distanze da ciò che ne è strumento. Il dolore, la rivolta, il lutto rendono il linguaggio balbuziente, facendo del silenzio una possibile scappatoia di fronte a ciò che risulta intollerabile. *Il giovane Holden*, tormentato personaggio di Jerome Salinger,

in proposito immagina:

> Ho pensato che potevo fingermi sordomuto. Così mi risparmiavo tutte le chiacchiere stupide e inutili. Se qualcuno voleva dirmi qualcosa, doveva scriverlo su un foglio e piazzarmelo davanti. Dopo un po' si sarebbero stancati, e io avrei chiuso con le chiacchiere per il resto dei miei giorni. (Salinger, 1951, p. 233)

Holden desidera smettere di parlare per non fare più parte di una società in cui si sente mortificato. Altri bambini, spesso figli di genitori migranti o esiliati, si scontrano con la lingua dell'altro e soffrono di mutismo elettivo. A casa parlano la lingua materna dimostrando, perciò, di possedere gli strumenti linguistici e le capacità di comunicazione proprie della loro età ma, al di fuori dell'ambiente familiare, tacciono: così avviene a scuola, per esempio. Rimangono muti per mesi o per anni, nonostante gli sforzi degli insegnanti e degli assistenti sociali, senza compiere il passaggio all'altra lingua che li allontanerebbe, simbolicamente, dai loro genitori. Anche una lunga e precoce ospedalizzazione del bambino migrante può provocare mutismo elettivo, quando l'incontro con la lingua dell'altro avviene sotto i cattivi auspici di una separazione dai genitori, e la malattia e le cure impongono l'immersione in un contesto sconosciuto, percepito come ostile.

Zerdalia Dahoun (1995) ricorda il proprio mutismo ai tempi della scuola materna, nella sua Algeria natale: unica arabo-berbera in una classe di bambini appartenenti a famiglie francesi, la sua lingua diviene oggetto di discredito e scherno. La scrittrice ricorda lo stupore dell'incontro con la lingua francese, vissuto come un conflitto di culture a qualche centinaio di metri dalla propria casa, che andava ad alimentare un sentimento di slealtà nei confronti della madre e la sensazione di voler prendere le distanze dalla propria famiglia: come se, in simili condizioni di disarmonia sociale tra i suoi e la società, una delle due lingue cacciasse l'altra. Nel contesto contemporaneo, il mutismo elettivo di questi bambini rinforza le difese dei genitori nei confronti di una società in cui fanno fatica a integrarsi. Il mutismo è sintomo di una sofferenza dei genitori, che non riescono a elaborare il lutto delle loro origini rivelando tensioni irrisolte e una resistenza alla propria acculturazione. Per esempio: le madri di questi bambini (talvolta anche i padri) spesso non parlano la lingua del paese di accoglienza. Chiuse a qualsiasi tentativo di trovarvi un proprio posto, manifestano una resistenza ostinata nei confronti della situazione. Lacerate tra due mondi, privano i loro figli di qualsiasi sentimento di fiducia verso

l'altro proprio quando questi bambini compiono i primi passi in una società in cui le loro madri non si riconoscono. Sono donne che non hanno scelto di vivere in quei luoghi e rimangono radicate nei loro ricordi, che la nostalgia rende ancora più belli, non mettendo in atto alcuna strategia per migliorare la propria esistenza. Depresse o ansiose, non riescono veramente a contenersi, trasmettendo le proprie paure ai loro bambini. I padri, spesso inadeguati, mal integrati, soffrono a causa della propria immagine svalutata, e non riescono proprio a offrirsi come modelli con cui potersi identificare o come rappresentanti della legge in grado di autorizzare il bambino a tenere a distanza, in modo rassicurante, l'ansia materna. Il bambino non riesce, perciò, a trovare uno spazio proprio per esistere: agganciato alla sofferenza materna o paterna, diviso tra lingua materna e lingua del paese di accoglienza, il suo silenzio è indice della mancata comunicazione tra i suoi genitori e la società, un difficile compromesso di fronte all'ingiunzione paradossale di scegliere tra la scuola (simbolo dell'Altro) e i genitori. Per liberarsi dal silenzio e investire la lingua dell'altro, è indispensabile non temere di perdere la propria madre o di rappresentare una minaccia per il fragile equilibrio dei genitori. Passando dall'altra parte, abbandonando la lingua materna, il bambino deve sentirsi sicuro e leggere un incoraggiamento nello sguardo dei genitori, per non essere colto dal timore di perderli o di metterli in pericolo. La proiezione nel futuro, la capacità d'investimento nel paese di accoglienza e nella lingua del posto da parte dei genitori, il lavoro di accompagnamento della famiglia sono condizioni necessarie affinché il bambino abbandoni il proprio mutismo. Solo a quel punto gli risulterà possibile cercare la propria voce tra il fuori (la scuola, il quartiere) e il dentro (la famiglia). Inserendosi in un progetto di integrazione sociale, recuperando la propria gioia di vivere, i genitori allentano la stretta che lasciava il bambino privo di voce al di fuori della propria famiglia.

Talvolta, però, il rifiuto simbolico dell'altro si rivela troppo radicato, a causa delle minacce al sentimento di identità che la presenza dell'altro lascia presagire. Per esempio: sono pochissimi i bambini psicotici che hanno accesso al linguaggio. Affrontano il mondo come se si trovassero davanti a un vetro trasparente che non possono oltrepassare. Scrive Denis Vasse:

> Nell'inconscio psicotico, si cela come un segreto orgoglio, l'orgoglio terribile di un bambino appena nato che preferisce lasciarsi scivolare nella morte psicotica piuttosto che affrontare

> l'intollerabile sofferenza di un linguaggio senza alcuna vera promessa. Come se le prime parole udite da questi bambini li avessero gettati in uno stato di estrema disperazione, tanto da non poter avere fiducia in quelli che tali parole pronunciano. Con l'espressione "prime parole" intendo tutto ciò che gli adulti chini sulla loro culla dicono con il corpo, con i gesti, con gli sguardi, tutto ciò che credono di non dire, perché lo dicono senza saperlo, oppure perché convinti che i bambini non li sentano. (Vasse, 1983, p. 163)

Il bambino psicotico non è soltanto silenzioso, è mutacico. Il rifiuto di entrare in comunicazione, ovvero di partecipare al mondo simbolico della parola, conduce all'esclusione di qualsiasi compromesso con il legame sociale, capace di ferirlo. Il bambino psicotico si tiene ai margini dell'esistenza degli altri, nascosto in un universo di senso il cui paradosso consiste nel fatto che appartiene a lui soltanto e che nessuno può condividere senza una lenta familiarizzazione e un'infinita pazienza che talvolta porta all'emissione delle prime parole, dei primi segni. La psicosi è una scorciatoia che attraversa l'esistenza per poterle sfuggire: ma evitando la sofferenza derivante dal rapporto con il mondo, la malattia conduce anche a una progressiva riduzione delle relazioni con l'altro.

Il silenzio, allora, è una fortezza destinata a troncare ogni forma di comunicazione, è il rifiuto di lasciarsi coinvolgere, di fondere la propria parola con quella dell'altro, esponendosi al rischio di perdersi. Il silenzio avvolge l'individuo in una sorta di velo, tramite cui il soggetto cerca di rendersi invisibile, non udibile, e di passare tra le maglie di un reale che lo terrorizza. Il bavaglio che copre la sua bocca lo protegge dall'incontro con gli altri, rivelandosi altresì una protezione contro di sé, un Sé già scalfito dall'intrusione originaria degli altri. Salomon Resnik ha affermato:

> Il suo mondo interiore è così penoso, così persecutorio o caotico, che egli ha bisogno di farlo tacere e di nasconderlo, negando l'esistenza di un mondo interiore *abitato* […]. L'onnipotenza è in tal caso al servizio della negazione della realtà interiore. (Resnik, 1972, p. 115)

Si tratta di mantenersi in equilibrio tra sé e l'altro, tra l'altro in sé e il sé nell'altro, per conservare una precaria posizione di difesa che qualsiasi parola pronunciata rischia di smantellare.

Il crollo di ogni possibilità di senso dopo l'intimo confronto con l'orrore rende caduco il linguaggio: delle parole rimane soltanto il rumore, una scorza vuota. Spossessato della lingua per dire il proprio dolore, l'individuo cede al mutismo. L'impotenza delle parole è la misura di un silenzio che si impone come sola forma di risposta possibile alla violenza subita. La personale prostrazione forza i limiti del linguaggio. La parola viene colpita al

cuore stesso della sua ragione d'essere, la relazione con l'altro: ha perso i suoi possibili interlocutori, si rivelerebbe una parola senza l'altro, e il dolore impedisce che sia pronunciata. La parola segna, perciò, il ritiro simbolico al di fuori del mondo. L'effrazione in sé ha provvisoriamente spezzato il cuore dell'identità personale, disperdendo il senso di appartenenza alla specie e rendendo temporaneamente impossibile o doloroso il ritorno al legame sociale. Il linguaggio non riesce più ad avere presa su un reale sommerso dalla sofferenza. A causa del dramma di cui è stato vittima, il soggetto ha perso la gioia di vivere che sola sostiene il desiderio dello scambio verbale con l'altro: chiuso nel suo dolore, non vede più l'altro, e la parola deve lentamente essere addomesticata man mano che il lutto viene elaborato, restituendo l'individuo al legame sociale. I bambini che hanno vissuto la guerra, assistendo alla messa a morte di loro congiunti; uomini o donne torturati o violati, come pure le vittime di attentati restano talvolta privi di voce, si ritirano al di là del linguaggio, risultano irraggiungibili, si mantengono al di fuori di qualsiasi ulteriore sofferenza, anche se quel rifugio silenzioso assomiglia a un grido murato nella carne, a una storia congelata nel dolore. Parlare sancirebbe un ritorno al legame sociale e, quindi, una rottura del sistema di difesa che li protegge dalla rimemorazione dell'orrore.

INDICIBILE

Nel 1961 a Auschwitz, nascosti vicino ai forni crematori, furono scoperti alcuni appunti rovinati dal tempo, scritti da Zelman Lewental, ebreo polacco costretto a lavorare nelle camere a gas. Di quegli appunti sono risultati leggibili soltanto alcuni frammenti:

> Nessuno avrebbe potuto immaginare con precisione quello che sarebbe successo… Soltanto uno di noi potrà raccontarlo, qualcuno del nostro piccolo gruppo che sarà per caso riuscito a sopravvivere… (*In* Langbein, 1972, p. 11)

All'uscita dall'orrore, parecchi sopravvissuti hanno manifestato un'ebbrezza di dire, la febbre di una testimonianza che, con la sua sola forza, ha spezzato la cappa di piombo del silenzio che, per anni, ha pesato sull'ignominia. Con la sensazione che il fatto di denunciare avrebbe sconvolto il mondo. L'esperienza dei campi della morte ha suscitato nei superstiti un imperativo di testimonianza che non tollerava alcun rinvio. Robert Antelme ha scritto:

> Due anni fa, subito dopo il nostro ritorno siamo stati tutti, credo, in preda a un vero delirio.

> Volevamo parlare ed essere finalmente ascoltati […]. Si capì subito però che ci sarebbe stato impossibile colmare la distanza che si andava scoprendo, tra il linguaggio di cui disponevamo e l'esperienza che quasi tutti stavamo ancora inseguendo dentro di noi. Ma come rassegnarci al tentativo di spiegare in che modo si era arrivati a quel punto, immersi come ancora vi si era? Eppure era impossibile. Appena si incominciava a parlarne, subito si soffocava. (Antelme, 1957, p. v)

Primo Levi comincia a scrivere *Se questo è un uomo* quando ancora si trovava rinchiuso all'interno del campo:

> […] era talmente forte in noi il bisogno di raccontare, che il libro avevo incominciato a scriverlo là, in quel laboratorio tedesco pieno di gelo, di guerra e di sguardi indiscreti, benché sapessi che non avrei potuto in alcun modo conservare quegli appunti scarabocchiati alla meglio, che avrei dovuto buttarli via subito, perché se mi fossero stati trovati addosso mi sarebbero costati la vita. (Levi, 1976, p. 221)

Dopo ventidue mesi di campo, Fred Sedel aveva preso l'abitudine di parlare per ore e ore, senza riuscire a fermarsi:

> Con tono monocorde, continuavo a produrre frasi su frasi per descrivere la mia discesa agli inferi. Il mio bisogno di parlare era irrefrenabile, Myriam ascoltava senza interrompermi. Quella stessa scena continuò a ripetersi giorno dopo giorno, per settimane e mesi. (Sedel, 1999, p. 200)

Dyonis Mascolo ricorda la foga con cui parlava Robert Antelme nell'auto che lo stava riconducendo da Dachau a Parigi.

> Per tutta la durata del tragitto, non ha mai smesso di parlare, raccontare e raccontare… Si sentiva minacciato di morte e voleva, forse, raccontare quanto più possibile, prima di morire. Giorno e notte, non ha mai smesso di parlare, fatta eccezione, forse, per qualche ora di sonnolenza. (*In* Antelme, 1996, p. 264)

Una febbre di parola per scongiurare il silenzio, per colmare l'abisso di senso ma, in realtà, senza mai riuscirci, lasciandosi sempre più trascinare verso il vuoto.

Un mondo separa chi parla, ancora immerso nel dolore, e chi potrebbe ascoltarlo, un universo di insormontabile diversità com'è quello che oppone l'acqua al fuoco: essere stati toccati dall'orrore e, all'opposto, non aver provato nulla di ciò sulla propria carne. Come se l'uno e l'altro, magari riuniti attorno alla stessa tavola, vivessero comunque in due dimensioni separate della realtà, utilizzassero le stesse parole per dire cose collocate agli antipodi l'una dell'altra, due frammenti del vaso rotto della fiducia del mondo. La parola bruciante si scontra con l'opacità e la scarsa attenzione dell'altro, la cui buona volontà non basta per poter concepire l'inimmaginabile. Primo Levi racconta un sogno che, per quanto di sua conoscenza, anche a molti altri deportati era capitato di fare, in forma

simile. Sua sorella, alcuni amici e altre persone che non conosce sono tutte lì, ad ascoltare il suo racconto:

> Racconto anche diffusamente della nostra fame, e del controllo dei pidocchi, e del Kapò che mi ha percosso sul naso e poi mi ha mandato a lavarmi perché sanguinavo. È un godimento intenso, fisico, inesprimibile, essere nella mia casa, fra persone amiche, e avere tante cose da raccontare: ma non posso non accorgermi che i miei ascoltatori non mi seguono. Anzi, essi sono del tutto indifferenti: parlano confusamente d'altro fra di loro, come se io non ci fossi. Mia sorella mi guarda, si alza e se ne va senza far parola. (Levi, 1976, p. 74)

La parola si dissolve nell'indifferenza, nell'impossibilità di essere compresa. Il silenzio assordante che avvolge la rappresentazione dell'evento e la sua rievocazione costituiscono il confronto con l'indicibile, con la ritorsione della parola che si distrugge in sé, in un silenzio che non è altro che la forma estrema di un grido. Robert Antelme ha scritto:

> Si possono bruciare bambini senza che la notte si muova. È immobile intorno a noi che siamo rinchiusi nella chiesa. Anche le stelle sono calme sopra di noi, ma questa calma, questa immobilità non sono certo l'essenza né il simbolo di una verità preferibile. Sono lo scandalo dell'indifferenza assoluta. Più di altre, quella notte era paurosa. (Antelme, 1957, pp. 104-105)

Silenzio metafisico della notte, ma anche degli uomini. L'esperienza dei campi di concentramento è impensabile, distrugge la lingua e il senso da cui era sostenuta e che poteva formulare. Rimane soltanto l'abisso insondabile del senso, che porta al mutismo. Scrive Gershom Scholem:

> L'abisso che gli eventi hanno aperto fra di noi è incommensurabile. Infatti è impossibile rendersi conto di quello che è accaduto. Il carattere incomprensibile è legato all'essenza stessa del fenomeno: impossibile comprenderlo appieno, ossia integrarlo nella nostra coscienza. (*In* Blanchot, 1969, p. 166)

Dopo aver citato Scholem, Maurice Blanchot aggiunge:

> Impossibile dunque dimenticarlo, impossibile ricordarsene. Impossibile anche quando se ne parla, di parlarne – e insomma, visto che c'è da dire solo questo evento incomprensibile, la parola deve contenerlo da sola, ma senza dirlo. (*Ibidem*)

Il linguaggio che si confronta con i confini più estremi del pensabile, che si ritrova chiamato a dire la *shoah*, non trova più le parole giuste per rendere testimonianza. Ci vorrebbero parole capaci di sostenere tutto l'orrore del mondo, cariche di una virulenza di senso che non lascerebbe nessuno indenne. Perfino le parole più dure si collocano prima di tutto questo, narrando una realtà che è comunque a misura d'uomo, entro i margini delle sue capacità di intendimento, quando invece vi è la necessità di andare al di là, spogliandosi di ogni illusione, prendendo le distanze da qualsiasi forma

di ragione, spezzando il linguaggio per aprirlo a significati terribili e nuovi. E tutto questo, perfino per gli accadimenti più elementari della vita quotidiana nei campi:

> Noi diciamo "fame", diciamo "stanchezza", "paura", e "dolore", diciamo "inverno", e sono altre cose. Sono parole libere, create e usate da uomini liberi che vivevano, godendo e soffrendo, nelle loro case. Se i Lager fossero durati più a lungo, un nuovo aspro linguaggio sarebbe nato; e di questo si sente il bisogno per spiegare cosa è faticare l'intera giornata nel vento, sotto zero, con solo indosso camicia, mutande, giacca e brache di tela, e in corpo debolezza e fame e consapevolezza della fine che viene. (Levi, 1976, p. 156)

Prova dell'indicibile che, tuttavia, bisogna superare, per scongiurare l'oblio, nella speranza di liberare la storia dalla ripetizione di tali momenti. Il linguaggio tenta di sottrarsi alla necessità di descrivere questa esperienza ai confini della pensabilità. Tuttavia, il silenzio forzato si fa fuoco, tanto bruciante è il desiderio di dire e la volontà di sottrarsi all'impotenza per rientrare in contatto con una possibile significazione che consente di vivere. Impossibilità di dire e di tacere, scarto tra due necessità ugualmente potenti, dolore di una tensione che nulla può alleviare. Così si rivela l'altra esperienza della *shoah*, quella che forza i testimoni ancora viventi a una prova torturante che mette in scacco il linguaggio, sconvolgendoli di nuovo. È un divario tragico perché non concede via d'uscita, costringendo a vivere un perenne senso di lacerazione. Il silenzio si nutre dell'impotenza del senso. Se fosse possibile rendere testimonianza sul filo tranquillo del linguaggio e del pensiero, la parte del silenzio sarebbe la stessa che svolge quando disciplina l'esistenza ordinaria degli uomini: non sarebbe certo l'abisso che scava e smantella quella stessa esistenza. Manès Sperber ricorda un poema aramaico tramandato all'interno della sua comunità e commentato di generazione in generazione:

> Anche se tutto il firmamento fosse di pergamena, se tutti gli alberi fossero di piume, tutti i mari d'inchiostro, e anche se tutti gli abitanti della terra fossero degli scribi, e se scrivessero di giorno e di notte, non riuscirebbero mai a descrivere la grandezza e lo splendore del creatore dell'universo. (Sperber, 1964, p. 3)

Cinquant'anni dopo aver recitato questo poema, Sperber ne rivela il senso:

> Ritrovo la melodia di queste frasi quando mi arrendo, ancora una volta, all'evidenza che non riusciremo mai a far comprendere lo *hourban*, la catastrofe ebraica del nostro tempo, a quelli che vivranno dopo di noi. I numerosissimi documenti prodotti dall'infaticabile burocrazia degli sterminatori; i tanti racconti di testimoni miracolosamente sopravvissuti; i diari, le cronache, gli annali – queste migliaia di parole mi ricordano che "anche se tutto il firmamento…". (Sperber, 1964, p. 3)

Di fronte a una realtà che va oltre ogni possibilità di comprensione, ma che pure risulta essere opera deliberata dell'uomo, le frasi si spezzano come gusci di noce, facendosi un derisorio balbettio di senso che, indicando una direzione, si copre gli occhi, non per l'abominio di dover vedere, bensì perché, per nominare quell'abominio, manca ancora il linguaggio.

E poi, mentre il tempo passa e le persone muoiono, si fa avanti un'ulteriore prova, per i sopravvissuti, che vince perfino la buona volontà, ovvero quella di rendere testimonianza di fronte a generazioni che non hanno conosciuto l'orrore nelle loro città, sulla propria pelle, e ascoltano con compassione ma senza riuscire a comprendere davvero. Un altro combattimento nel silenzio per poter portare avanti, nonostante tutto, la propria testimonianza. La distanza e le difficoltà del tempo presente sminuiscono la portata di quanto è accaduto. Primo Levi rileva con tristezza come, con il passare degli anni, la comunicazione diventi sempre più difficile:

> L'esperienza di cui siamo portatori noi superstiti dei Lager nazisti è estranea alle nuove generazioni dell'Occidente, e sempre più estranea si va facendo a mano a mano che passano gli anni. Per i giovani degli anni '50 e '60, erano cose dei loro padri: se ne parlava in famiglia, i ricordi conservavano ancora la freschezza delle cose viste. (Levi, 1986, p. 163)

Le generazioni contemporanee sono lontane da quegli avvenimenti, sommerse da altre preoccupazioni con cui, ogni giorno, devono confrontarsi:

> Per noi, parlare con i giovani è sempre più difficile. Lo percepiamo come un dovere, e insieme come un rischio: il rischio di apparire anacronistici, di non essere ascoltati. Dobbiamo essere ascoltati: al di sopra delle nostre esperienze individuali, siamo stati collettivamente testimoni di un evento fondamentale e inaspettato, fondamentale appunto perché inaspettato, non previsto da nessuno […]. È avvenuto, quindi può accadere di nuovo: questo è il nocciolo di quanto abbiamo da dire. (*Ibidem*, pp. 163-164)

Nell'esperienza dell'indicibile, non c'è nulla di peggio che andare incontro, un giorno, all'oblio o all'indifferenza, forme radicali di squalifica del senso.

---

1. Proverbio francese attribuito a Anne-Marie Bigot de Cornuel, letterata francese, salottiera e aforista vissuta nel XVII secolo. Il detto vuole sottolineare come ogni uomo abbia le proprie debolezze. I valletti di camera, sempre al fianco dei gentiluomini dell'epoca, ne avevano prova ogni giorno. [NdT]

2. Nelle società più marcatamente comunitarie si insiste, invece, sulla necessità che il capo parli incessantemente. La sua parola non esercita alcuna autorità, ma proviene da un uomo che dona più di quanto non riceva, agendo come un mediatore, un "creatore di pace". Pierre Clastres ha affermato:

"[…] se nelle società statuali la parola è il *diritto* del potere, nelle società senza Stato, al contrario, essa è il *dovere* del potere. O, in altri termini, le società amerindiane non riconoscono al capo il diritto di parola perché egli è il capo, ma esigono dall'uomo destinato a essere capo che egli dia prova del suo dominio sulle parole. Parlare è, per il capo, un obbligo assoluto, la tribù vuole ascoltarlo: un capo silenzioso non è più un capo" (Clastres, 1974, p. 113).

3. Aleksandr Isaevič Solženitsyn descrive pene identiche per gli uomini: "Il suo avvenire sarebbe stato bello se si fosse trattato semplicemente di un lager, ma, data la sua posizione, poteva essere piuttosto un monastero adattato, dove si proibiva di stare seduti di giorno, di parlare per anni interi, e nessuno mai avrebbe saputo nulla di lui né lui avrebbe saputo nulla del mondo" (Solženitsyn, 1968, p. 700).

3

DISCIPLINE DEL SILENZIO

> Nessuna parola ha mai giovato tanto, quanto le parole non dette. Infatti è sempre possibile dire ciò che si è taciuto, ma non si può più tacere ciò che è stato proferito: le cose dette si divulgano e si diffondono dappertutto. Per questo – io credo – noi abbiamo gli uomini per maestri del dire e gli Dei per maestri del tacere, giacché nei riti sacri e nelle cerimonie religiose noi riceviamo da costoro il dono del silenzio.
>
> PLUTARCO, *La loquacità*

LA LEGGE DEL SILENZIO

Il segreto trova terreno fertile nel silenzio, mentre suo nemico giurato è la parola, come ci ricorda un gustoso aneddoto di Plutarco. Con il favore della notte, il tempio di Atena a Sparta è stato saccheggiato. La folla, sconvolta di fronte a un simile fatto, non sa cosa pensare, e invano si interroga sulla presenza di una bottiglia vuota sul luogo del delitto. D'un tratto una voce si leva, suggerendo con sicurezza una possibile soluzione al mistero. I ladri, consapevoli del rischio cui si esponevano, avevano probabilmente bevuto della cicuta, in via precauzionale, prima di commettere il crimine. Il vino contenuto nella bottiglia era il loro antidoto. Se fossero stati arrestati, sarebbero morti dolcemente evitando, così, la tortura. Se invece fossero riusciti a farla franca, sarebbe bastato bere il vino per neutralizzare gli effetti del veleno. Ovviamente, a quel punto la folla circonda il chiacchierone, chiedendogli come possa avere una conoscenza così particolareggiata di quanto era accaduto: non ci vuole molto perché arrivi a confessare di aver partecipato al saccheggio, rammaricandosi molto della propria sfrontatezza (Plutarco, ed. it. 1975, p. 99). Una parola che non sappia porsi dei limiti è minacciata da numerosi pericoli: nel suo straripamento, rischia di infastidire

chi la ascolta, oppure di fornire all'avversario, a propria insaputa, le armi che potranno annientarla. Quella parola, infatti, esige di rendere conto, di fronte agli altri, di ciò che è stato detto.

Negli scambi verbali tra gli individui, le pratiche sociali della lingua impongono rigide regole su ciò che sia meglio dire e ciò che, invece, sia più opportuno tacere, e in che modo, secondo le circostanze e gli interlocutori. Ciascuno si regola in base al proprio stile personale e alla natura dell'interazione. Ducrot ricorda che "vi sono interi argomenti colpiti da interdetto e protetti da una sorta di legge del silenzio: esistono forme di attività, sentimenti, avvenimenti, di cui non si parla" (Ducrot, 1972, p. 13). Le discipline sociali e culturali del silenzio esigono un apprendimento al pari delle regole del linguaggio. Saper riconoscere i momenti nei quali è opportuno parlare, individuando l'argomento appropriato, non è meno importante del saper distinguere i momenti in cui, invece, è opportuno tacere.

Il buon uso della parola sta nel saper riconoscere che certe cose devono essere taciute al di fuori dei momenti in cui risulta lecito o vantaggioso dirle. Parlare trova il proprio valore non soltanto nelle affermazioni fatte, bensì soprattutto in quelle trattenute. La logica dell'implicito è attiva, intenzionale, modulabile, dipende piuttosto da un non-dire che da un non-detto. Si tace per riguardo nei confronti di qualcuno che potrebbe rimanere colpito da un'informazione fornita in maniera improvvisa; per non esporre un sapere fortemente investito al disprezzo o allo scherno, per non rivelare nulla agli ascoltatori non degni di sapere o per preservare da condivisione alcuni aspetti di una storia personale o collettiva. Oppure anche, per non attribuire a determinati fatti un'esistenza o un'importanza che non avrebbero senza la riserva cui l'individuo o il gruppo si attengono. Se le cose non vengono nominate, rimangono nell'ombra, non assumono alcun rilievo e scompaiono senza lasciare traccia. Alcune circostanze reclamano il silenzio di chi sia in possesso di un'informazione preziosa, nell'intento di proteggere qualcuno o di far valere, più tardi, la propria discrezione per ottenere un vantaggio morale o materiale. Il disinteresse per la situazione porta anche ad astenersi da una parola che potrebbe rivelarsi capace di provocare trambusto. Il segreto, insomma, è una forma di potere su un altro che, di quel segreto, non è stato reso partecipe. Se venisse pronunciato, la sua esistenza sarebbe sconvolta, la sua identità personale e sociale trasformata. Chi tace gioisce

allora per la facoltà di cui dispone di spezzare il silenzio, di dire oppure di tacere modificando così, d'un tratto, l'ordine delle relazioni sociali.

FORME DEL SEGRETO

Una zona di silenzio avvolge ciascun interlocutore in proporzione a ciò che intende nascondere e difendere della propria vita privata, in relazione a ciò che sa della storia personale degli altri. Lo svelamento di sé, che riduce la parte intima di segreto, non è mai privo di pericoli: avvicina quelli che si sentono adulati da una simile fiducia e che non ne subiscono alcuna spiacevole conseguenza. Altri, però, possono sentirsi "abusati", perché la dissimulazione ha posto l'incontro su un terreno illegittimo. La trasparenza che si origina da una rottura troppo precipitosa del silenzio dissipa il mistero, riducendo così l'aura della relazione. Il segreto è fondatore di alterità, autorizza l'esercizio di una libertà individuale lasciando libero corso alla differenza. Se fosse possibile dire tutto di sé, o sapere tutto dell'altro, ogni forma di individualità sarebbe annientata. La scomparsa del segreto è, simultaneamente, scomparsa del mistero. L'ombra è necessaria alla luce. Simmel ha detto: "Il segreto offre, per così dire, l'opportunità di un secondo mondo accanto a quello rivelato, che ne viene influenzato nel modo più intenso" (Simmel, 1908, p. 48). Salvaguarda uno spazio per sé, mantenendo il silenzio su eventi della storia personale che renderebbero problematica la relazione con gli altri o, più semplicemente, susciterebbero in loro soltanto indifferenza o noia. Il legame sociale presuppone una certa indeterminatezza, la disinvoltura nel parlare sollecita quella nel tacere per proteggere se stessi o per risparmiare gli altri. Conoscere totalmente l'altro, se mai fosse umanamente possibile, si tradurrebbe in un appiattimento dell'altro, che lo farebbe scomparire completamente. Il segreto è legato all'individuazione in quanto circoscrive un'identità, la distingue dalle altre, confondendone le tracce. D'altra parte, il verbo *secernere* rinvia a ciò che è stato separato e, quindi, a ciò che spezza la somiglianza, provocando la differenza. Ciò che vi è di più intimo è segreto: tutta l'esistenza è, perciò, avvolta da un silenzio che la protegge. Del resto, i primi segreti del bambino segnalano che ha iniziato il percorso verso il raggiungimento dell'età adulta, sono le pietre miliari dell'identità che si sta formando. Nascondendo ai genitori fatti o pensieri, il bambino trova la propria dimensione, esercitando

la propria sovranità su un mondo di cui scopre le zone d'ombra e la necessità, per proteggersi, di non dire tutto, per non correre il rischio di scomparire in una parola troppo prodiga.

La conoscenza dell'altro è sempre parziale, si offre in piccole dosi, producendo rivelazioni inattese che gettano nuova luce su relazioni anche di lunga data. Il filo di un'esistenza è intessuto di mille avvenimenti che rimangono nell'ombra se l'individuo interessato li tiene per sé. Nulla si lascia mai comprendere appieno. In effetti, la maggior parte delle relazioni sociali si instaura tra individui che di fatto, tra loro, rimangono sostanzialmente degli sconosciuti, giacché il contatto si crea all'interno di un ambito specifico che rende superflua qualsiasi conoscenza aggiuntiva. Dell'interlocutore si sa soltanto quello che egli stesso ha deciso di svelare, oppure ciò che le dicerie hanno stabilito a suo riguardo. A partire da minime informazioni si costruisce una percezione dell'altro che non è mai del tutto fondata e, tuttavia, risulta sufficiente per consentire il legame sociale. L'altro manifesta sincerità o falsità nascondendo, magari, elementi essenziali della propria biografia, essendo unico depositario di verità per quel che lo concerne. Regna l'accordo sul fatto che egli soltanto abbia facoltà di decidere che cosa, di sé, voglia rendere pubblico. Il legame sociale richiede permanentemente di accordare fiducia all'altro.

Se le relazioni sociali implicano una parziale ignoranza dei fatti riguardanti l'esistenza dell'altro, il segreto segnala lo sforzo particolare di un individuo o di un gruppo di proteggere un'informazione su di sé o sugli altri che, qualora fosse rivelata, potrebbe sovvertire l'ordine presente delle cose. È segreto ciò che il silenzio sigilla, ciò che viene taciuto deliberatamente per salvaguardare una reputazione, per evitare il dolore o la delusione, per impedire la scoperta di eventi spiacevoli o l'identificazione di un colpevole, per dare forza a un'organizzazione clandestina ecc. Anche se rimane nell'ombra, il segreto lascia la propria impronta sulle relazioni sociali attraverso l'ignoranza di alcuni e l'ambiguità di quelli che si impegnano a non esporre in alcun modo a rischio la propria dissimulazione. Il segreto traccia una linea di demarcazione tra quelli che sanno e gli altri. La connivenza che circonda il segreto traccia simboliche frontiere di appartenenza e sostiene solidamente l'affiliazione, poggiando sull'ingenuità di quelli che ne sono al di fuori. La connivenza distingue gli iniziati da quelli che non sono stati giudicati degni di essere resi edotti, è una forma potente

di socializzazione che rende solidali quelli che la condividono. Questa conoscenza, che potrebbe avere un valore eminente se altri la acquisissero, definisce la tonalità delle relazioni sociali all'insaputa di quelli che si ritrovano accomunati dal fatto di non essere stati resi partecipi.

Il rischio che il segreto sia violato è tanto più elevato quanto più numerose sono le persone che lo condividono. La tentazione di parlare può far cedere uno degli anelli della catena e la debolezza o l'imprudenza di uno soltanto può vanificare in un istante i lunghi sforzi precedenti. Le società segrete esigono, da parte dei loro membri, una disciplina del silenzio. Secondo quanto affermato da Georg Simmel: "Costituiscono un'educazione altamente efficace del nesso morale tra esseri umani" (Simmel, 1908, p. 77). Il segreto può riguardare gli obiettivi, i membri, oppure le pratiche di tali società, o anche l'insieme di tali elementi. Per proteggere se stesse e i propri membri, queste società non possono contare esclusivamente sulla fiducia reciproca e "cercano nessi per favorire psicologicamente il silenzio che non è direttamente coercibile. Il giuramento e la minaccia di punizione vengono qui al primo posto e non hanno neppure bisogno di essere commentati" (*ibidem*, p. 78). Un'ulteriore strategia consiste nell'insegnare al neofita a mantenere il silenzio sulla globalità dei fatti e delle gesta che lo riguardano. Allora lo spazio del segreto va oltre la conoscenza dei dati locali, estendendosi alla parola intera e costringendo a un'esistenza ai margini della normale comunicazione. Per settimane o per mesi, il neofita deve rimanere muto e vivere nel ritiro. Pitagora considerava il silenzio un principio cardine della formazione dei propri allievi. Nessuno avrebbe mai dovuto rivelare i segreti condivisi. La leggenda narra che i discepoli dovessero perfino osservare il silenzio per cinque anni. I misteri eleusini sottostavano a regole non meno rigorose: la "chiave degli dei" veniva posta sulla bocca dei sacerdoti affinché ricordassero l'obbligo del silenzio. Un simile controllo di sé conduce a un uso attento della propria parola, sostenendo la volontà di non dispensarla oltre misura perché, ormai, se ne conosce il prezzo. La necessità di fare silenzio totale, prima del silenzio parziale che prelude a un ritorno alla normale parola della vita, è una scuola di padronanza di sé e di presa di coscienza della portata morale e sociale del linguaggio.

Si stabilisce così un gioco sociale intorno alla parola e al silenzio che circonda la tensione del segreto e ricorda il valore del non-saputo, alimentando la curiosità. Abilmente, o con spirito subdolo, il depositario del

segreto lascia trapelare briciole di informazione rompendo parzialmente il silenzio, facendosi forte del proprio potere, cercando di trarne qualche beneficio. András Zempléni parla perfino di un'"esibizione" (Zempléni, 1996, p. 24) del segreto, quando frammenti di sapere vengono svelati allo scopo di far lievitare il valore del segreto stesso. Dimostrandosi una fonte di potenza, grande è la tentazione di avvalersene per rinforzare la propria posizione personale, per guadagnare del denaro o, più semplicemente, per godere del proprio potere sull'altro.

Nel momento in cui il silenzio viene meno, o la rivelazione si compie, l'uguaglianza così ristabilita dissolve la separazione tra chi deteneva il segreto e chi, a tale segreto, era interessato. A volte un'esistenza può precipitare nell'orrore, oppure vedersi costretta a un radicale cambiamento di orientamento, oppure ancora, a una rottura con i propri familiari. Può farsi largo la meraviglia di sapere, di poter finalmente condurre un'esistenza propizia, illuminata. Il segreto è una cristallizzazione di energia la cui forza d'azione dipende dalle circostanze. Il momento del disvelamento di un segreto è anche quello in cui la sua potenza raggiunge il culmine: dopo essersi giocato le ultime carte, il segreto scompare, oppure si trasforma in un semplice ricordo. La sua potente capacità di metamorfosi si espande senza tregua su una trama di relazioni che vengono trasformate in meglio o in peggio, ma il segreto scompare, non suscitando più alcun desiderio di essere conosciuto.

PROTEZIONE DI SÉ

Talvolta il segreto può assumere una dimensione strettamente personale e riguardare un impegno particolare, un'attività. La sua potenza può attenuarsi fino al punto di lasciare indifferenti gli altri, finché l'individuo non è costretto a renderne conto. In quest'ultimo caso, tacere su fatti o azioni può avere conseguenze incresciose. Così, il sospettato che opponga un silenzio tenace alle domande di quelli che lo accusano vede accrescersi i sospetti nei suoi confronti quando, forse, una parola soltanto sarebbe sufficiente per farli svanire. Il silenzio viene interpretato come implicito riconoscimento dell'accusa, discutibile rifiuto a difendersi. In base alle circostanze, il mutismo manifesta la maldestra preoccupazione di volersi proteggere, sicuramente votata al fallimento se la persona sospettata rischia di essere

scoperta, oppure una forma di salvaguardia, qualora si tratti dello sfortunato testimone di un'azione delittuosa che teme rappresaglie. La legge del silenzio, la famosa *omertà* siciliana, è una storica forma di protezione dei propri interessi che la mafia mette in atto ricorrendo al terrore. I pentiti infrangono questa regola esponendosi al rischio di pagare le confessioni rese con la propria vita, o con quella dei membri delle loro famiglie. La potenza mafiosa poggia su questa minaccia di morte che aleggia su qualsiasi testimonianza resa dopo un crimine o un furto. Nessuno ha visto niente, nessuno ha sentito niente, al momento dei fatti tutti stavano guardando da un'altra parte: i testimoni si sottraggono, sottomettendosi all'ordine implicito di tacere o perire. In questo modo è garantita la perpetuazione del crimine, tramite la forzata complicità della popolazione. La capacità di tacere nonostante le pressioni o gli anni di prigione costituisce, per i membri diretti dell'organizzazione criminale, la regola e il punto d'onore che ne rinsaldano la perennità.

Si può, insomma, rifugiarsi nel mutismo per mettersi al riparo da eventuali rappresaglie ma, in modo più convenzionale, si ha il diritto di aspettarsi, da parte di taluni professionisti, una discrezione inappuntabile sulle questioni di cui si occupano. Se la giustizia presuppone la confessione del criminale o la testimonianza di testimoni o vittime decisi a fare piena luce su un evento doloroso, cercando di svelare informazioni e prove, il diritto al tempo stesso riconosce la legittimità del silenzio quando protegge la vita o l'onore di un individuo. Il giuramento di Ippocrate impone al medico di osservare il silenzio su quanto il suo mestiere gli riveli dello stato di salute del proprio paziente o dell'intimità di quest'ultimo: "Quanto vedrò e udirò nel curare e anche al di fuori del curare riguardo alla vita di uomini, che non sia opportuno mai divulgare, tacerò tenendolo alla stregua di segreto" (Mottura, 1986, p. 18). L'articolo 9 del codice di deontologia medica ricorda che "il medico deve mantenere il segreto su tutto ciò che gli è confidato o che può conoscere in ragione della sua professione; deve, altresì, mantenere il massimo riserbo sulle prestazioni professionali effettuate o programmate, nel rispetto dei princìpi che garantiscono la tutela della riservatezza". Il malato riceve assicurazione dal medico che il suo stato di salute, anche qualora fosse grave, non sarà reso noto, né saranno divulgate informazioni sulla sua storia o sulla sua situazione presente. La vita privata del malato non può essere divulgata senza previo consenso. Questa legge del silenzio

assicura a ogni malato la possibilità di ricorrere alle cure senza il timore di poter essere denunciato, tradito o dato in pasto al pubblico. Fanno qui eccezione alcuni fatti che mettono a repentaglio l'esistenza di altri: per esempio, nel caso di maltrattamenti ai danni di un bambino, oppure in caso di incesto, eventi che sollevano il medico dall'obbligo del segreto professionale.

In generale, l'individuo rimane padrone delle informazioni legittimate a circolare a suo riguardo. Numerose professioni hanno l'obbligo del silenzio: gli avvocati, i notai, i bancari, i poliziotti, gli operatori sociali, gli analisti, gli psicologi, i sacerdoti che raccolgono le confessioni ecc. Presso i professionisti che acquisiscono informazioni in grado di nuocere ai loro clienti, si parte dal presupposto di potersi fidare. Alcuni alti funzionari devono sottostare al segreto di Stato e al dovere di riservatezza. Non tutta la verità va sempre detta, al contrario: talvolta, la verità espone chi non abbia saputo mantenere il silenzio che la sua posizione gli imponeva a rappresaglie giuridiche, politiche o sociali. Un dovere di discrezione è implicito nelle loro attività con gli altri, onde evitare di vanificare qualsiasi possibilità di esercitare la propria professione con successo, a causa dei timori che i clienti potrebbero nutrire nell'affidarsi a loro. Il principio del ricatto si fonda sulla minaccia di una rottura del patto di silenzio stretto su alcuni fatti socialmente pericolosi per una reputazione o una carriera. Il prezzo del silenzio non è solamente una metafora: talvolta, è una categoria monetizzabile. Senza la riservatezza, molti contatti professionali o personali sarebbero pregiudicati. Riserbo e silenzio si pongono tacitamente al centro di ogni relazione sociale. Al tempo stesso, il segreto professionale traccia simbolicamente un limite che distingue i beneficiari dal resto della popolazione, assegnando loro un potere, una conoscenza inaccessibile agli altri ma la cui divulgazione non sarebbe priva di conseguenze. Attorno a questo privilegio la professione si organizza e tesse una parte del proprio prestigio. Allo stesso modo, un tempo i mastri artigiani conservavano tenacemente i propri segreti di produzione per rivelarli ai propri figli o ai propri allievi soltanto all'approssimarsi della loro ultima ora.

SEGRETI INIZIATICI

Secondo i bambara: "Il segreto è il fratello uterino del silenzio" (Zahan,

1963, p. 150). Nelle società di lignaggio dell'Africa nera, dove la tradizione possiede ancora forza di legge, i segreti svelati durante l'iniziazione uniscono il gruppo dei neofiti contrapponendoli a quelli che, pur ignorandone il contenuto, sono però consapevoli di essere all'oscuro di una serie di informazioni essenziali. Nella comunità regna un tacito accordo su una separazione che nutre le relazioni sociali e oppone, per esempio, gli uomini alle donne, i giovani a tutti gli altri ecc. Per gli iniziati, saper tacere intensifica il saper dire nelle discussioni correnti. Le leggi del silenzio, lì come altrove, stabiliscono la liceità di una parola le cui implicazioni sociali non sono mai prive di significato. Il rito di passaggio presuppone la rivelazione di elementi fondanti del legame sociale riguardanti maschere, ornamenti, riti, protagonisti, miti ecc. Il novizio viene introdotto, in forma privilegiata, al sistema di senso del proprio gruppo: gli si insegna a divenire un membro a tutti gli effetti della comunità, trasmettendogli conoscenze cui non a tutti viene concesso di accedere. Il rito classifica i giovani secondo la loro appartenenza di lignaggio, distinguendoli gli uni dagli altri secondo i segreti detenuti, che non sono quelli degli altri gruppi, oppure li riunisce insieme, secondo la classe di età, impartendo loro il medesimo insegnamento.

Il segreto conta tanto nel suo contenuto quanto nella sua forma e destinazione ed è finalizzato, innanzitutto, a unire le persone, separando quelli che sanno da un gruppo più numeroso che non sa. Indice di riconoscimento e di affiliazione, crea un legame tra quelli che lo condividono, distinguendoli dagli altri. Il segreto insegna loro a tacere, a padroneggiare la parola. Certo, talvolta è futile e può perfino suscitare l'ironia, ma, pur essendo quasi impercettibile, governa una struttura in cui ciascuno trova il proprio posto secondo il proprio grado di iniziazione (Jamin, 1977, pp. 104 sgg.; Zahan, 1963, pp. 150-151). E allora, se anche risultasse risibile nel contenuto, la sua forma è gravida di conseguenze. Favorisce l'aspirazione a rendersi degni di esserne fatti partecipi in quelli che sono ancora troppo giovani. Il livello di conoscenza o di accessibilità del segreto traccia un rigido ordine statutario che alimenta l'organizzazione della società. Il silenzio che accompagna il segreto stabilisce la gerarchia del gruppo. In un contesto di concorrenza tra classi di età e lignaggi all'interno delle società di lignaggio dell'Africa occidentale, per esempio, Jean Jamin rileva il gioco di potere che nutre l'esistenza dei segreti iniziatici.

L'antropologo francese ha affermato:

> Indipendentemente dal fatto che sia il prodotto di un processo, oppure dell'inganno, sia che abbia a che fare con la tattica o la strategia, oppure ancora con la confisca, il segreto possiede una funzione distanziatrice e un valore gerarchico. Mantenendo o confermando delle zone d'ombra o di incertezza, moltiplica i luoghi sociali di riproduzione culturale, sia riservando determinati saperi a specifiche categorie sociali, sia censurandone l'espressione. (Jamin, 1977, p. 124)

In tale contesto sociologico, il silenzio è custode della tradizione. Confonde le carte in tavola e, soprattutto, mantiene la divisione tra i gruppi.

Il segreto trasforma un sapere in privilegio e il silenzio che vi è associato è un potere, una presa di distanza dall'altro che lo ignora senza nemmeno sapere che esista o che, al contrario, cerca di averne parte, essendo venuto al corrente della sua esistenza. Più sottilmente ancora, se il segreto è conosciuto come forma ma il suo contenuto è ignorato, conferisce a chi lo detiene un accresciuto strumento di pressione, un potere supplementare fondato su un elemento simbolico. Michael Houseman opera una distinzione tra i segreti iniziatici "dissimulati" e altri che sono invece "affermati". Talora le donne posseggono una conoscenza del segreto che circonda, per esempio, le maschere, in alcune società: sanno infatti che non si tratta di spiriti ma che, dietro le maschere, si celano gli uomini del loro villaggio. Tacitamente, le donne accettano il "come se". La legge del silenzio in questo caso riguarda non tanto il contenuto del segreto quanto piuttosto la sua enunciazione. Il saper tacere è una figura sociale del silenzio che protegge l'organizzazione sociale, mirando alla sua perpetuità.

TRABOCCHETTI DELL'INCONSCIO

Ai confini del segreto, un sapere comune può essere intenzionalmente taciuto a causa del dolore che susciterebbe nuovamente nel momento in cui venisse evocato: la morte di un bambino, un lutto non elaborato, una "colpa" morale commessa da uno dei membri del gruppo (incesto, abbandono, adulterio ecc.), un dramma familiare (suicidio, crimine ecc.). La consegna del silenzio cancella, con un tratto maldestro, una parte della storia comune per scongiurare una sofferenza che, venendo continuamente negata, piega alla propria forza la globalità delle relazioni sociali. Chi ha ricevuto tale consegna non smette mai di uniformare i propri pensieri e le proprie azioni all'imperativo del silenzio. Facendo leva sul dramma, emerge l'intenzione di rimuovere nel luogo più lontano della memoria ciò che si conosce e che va

taciuto nella speranza che, con il tempo, il dolore si attenui. E soprattutto, che la conoscenza di quel segreto sia risparmiata ai membri della famiglia tenuti all'oscuro "per il loro bene": per esempio, perché troppo giovani, oppure non ancora nati al momento dei fatti. Si ritiene che la rivelazione del segreto possegga una forza dirompente, capace di minacciare la definizione di sé in quelli che lo ignoravano. Questa è, quanto meno, la credenza di chi si sforza, in questo modo, di proteggere gli altri componenti della famiglia a loro insaputa, rendendoli spesso, senza volerlo, vittime di un non-detto, della stasi di senso che governa la loro esistenza senza che lo sappiano.

Pietra angolare della mancata conoscenza di sé, il segreto familiare spesso alimenta occultamente tutta l'economia psichica di un soggetto costretto a ripetere, su un'altra scena, una storia che lo riguarda soltanto nelle ricadute patologiche appartenenti a un tempo che non è il suo. L'inconscio non ha storia. Atemporale, alberga vicende dolorose riguardanti le generazioni precedenti ma che riscrive nel presente sotto forma di sintomo o sofferenza. Esiste una patologia del segreto. Modi maldestri di proteggere l'altro attraverso il silenzio dimostrano di contenere potenti forze distruttive che non solo non salvaguardano l'identità, bensì provocano delle spaccature nella stessa, da cui discendono una sofferenza diffusa, una particolare vulnerabilità, una salute malferma ecc. La preoccupazione di risparmiare il dolore a quelli che vengono dopo incista nel legame genealogico zone di perturbazione capaci di produrre delle "cripte" (Abraham, Torok, 1978) in cui si celano "fantasmi" che infestano l'esistenza del soggetto, dando origine a modalità patologiche nel suo rapporto con il mondo.

Tacendo il dramma, non lo si fa scomparire, al contrario: l'evento non nominabile continua a perturbare tutti quelli che ne siano a conoscenza, influenzando la loro condotta, senza che se ne rendano conto, di fronte ai familiari che vorrebbero ingenuamente proteggere. Il diniego è una forma perversa di difesa, psichicamente costosa. Ciò che non può essere confessato continua la sua opera di compromissione a livello inconscio, manifestandosi tramite azioni o pensieri, parole o immagini che si impongono al soggetto e che appaiono in contrasto con il suo usuale comportamento, traducendosi anche in incidenti o malattie la cui irruzione possiede uno stretto legame simbolico con l'avvenimento che la famiglia cerca di occultare: ripetizione del dramma, anniversario di un decesso ecc. La "cripta" è uno spazio tormentato dell'inconscio in cui viene immagazzinato, in un equilibrio

instabile, il "non-pensato genealogico" che mantiene, così, la propria potenza di morte sulle generazioni successive attraverso ripetute falle. Il silenzio di piombo che pesa su una nascita, un avvenimento, un decesso contiene in germe non soltanto la sofferenza, bensì anche, in alcune circostanze, la psicosi, l'autismo, o il maltrattamento del bambino, l'impossibilità di investire di sufficiente amore un oggetto, e questo senza che si possano comprendere i motivi di tale reticenza. Attraverso il suo dolore, il soggetto non riesce mai a estinguere un debito che non lo riguarda ma le cui conseguenze, attraverso le generazioni, si ripercuotono duramente su di lui. La sua esistenza si trasforma in un destino totalmente influenzato da un evento antico che, proprio perché non è mai stato nominato, conserva tutta la sua potenza destrutturante. Solo la fine del silenzio offre gli strumenti per opporsi, con conoscenza di causa, alle forze che frenano il desiderio di vivere: la rivelazione oppure, talvolta, il processo analitico, dà un corpo e un volto all'avvenimento precedentemente proscritto. Il senso ricostruisce allora la coerenza passata di una storia, dopo che la parola, finalmente, è riuscita a cacciare il fantasma.

PSICOANALISI E SILENZIO

La storia della psicoanalisi è come la lunga conquista di un silenzio giunto a perturbare il precedente regime della parola in psichiatria e, soprattutto, il suo rapporto con la sofferenza. Il ricorso al silenzio rende il terapeuta più disponibile all'ascolto della parola di un paziente seguendo i meandri del suo percorso nei territori dell'inconscio. La messa in rilievo delle virtù del silenzio in un percorso terapeutico nasce da una richiesta di Emmy von N. in un'epoca in cui Freud ricorreva ancora al metodo catartico. Quando Emmy inizia a parlargli delle sue gastralgie, Freud le offre subito un'interpretazione sulla loro origine. Ma la giovane donna non se la lascia raccontare, intimando al proprio terapeuta di tacere e di ascoltarla. Scrive Freud: "[…] in modo decisamente secco mi dice di non domandarle sempre da dove vengano questo e quello, ma di lasciarla raccontare quel che ha da dirmi" (Freud, Breuer, 1892-1895, p. 226). Freud prende atto della legittima necessità della sua paziente di essere ascoltata per poter essere compresa e, quindi, di poter giungere, senza essere interrotta, alla fine del suo discorso. L'analista deve acquisire una più profonda conoscenza del percorso

personale del paziente e del suo dibattito interiore con l'inconscio prima di pretendere di intervenire senza stonature e senza induzioni. Comunque, ci vorrà del tempo perché l'ascolto assuma un'importanza terapeutica decisiva nella psicoanalisi. Il silenzio di Freud durante le prime analisi, con l'uomo dei topi o l'uomo dei lupi, farebbe pensare a un atteggiamento di riservatezza. Freud in realtà interviene continuamente, non esita a sollecitare i pazienti nei loro arroccamenti. Dopo l'operazione subita a causa di un tumore alla mandibola, infastidito dalla protesi, tenendosi in disparte, si dimostra più disponibile all'ascolto. Successivamente, per forza di cose, avendo delle difficoltà di udito, scopre, e i suoi pazienti insieme a lui, che l'analisi non ha poi così tanto bisogno di affermazioni regolari da parte del terapeuta per alimentarsi (Mannoni, 1974).

Il silenzio dell'analista non è mutismo né un vuoto, un'assenza di parola o di senso, perché la sua presenza non è meno gravida di quei significati che il paziente gli attribuisce. Non si tratta di essere assente, bensì piuttosto di rendere testimonianza di quello che può essere un silenzio attivo, gravido di una tensione che mantiene il paziente vigile. L'analista potrebbe parlare, ma sceglie di astenersi per privilegiare l'ascolto e perché la sua parola risuoni con più forza quando decide di intervenire. Freud raccomanda che l'inconscio dell'analista entri in contatto con quello del paziente tramite un'attenzione "fluttuante", evitando una fissazione eccessivamente rigida sulla parola espressa, per timore di esercitare un'influenza troppo personale sullo svolgimento della cura. Scrive Freud:

> La regola per il medico può essere espressa nel modo seguente: Si tenga lontano dalla propria attenzione qualsiasi influsso della coscienza e ci si abbandoni completamente alla propria "memoria inconscia", oppure, in termini puramente tecnici: "Si stia ad ascoltare e non ci si preoccupi di tenere a mente alcunché". (Freud, 1912, p. 533)

L'apertura verso l'altro creata in questo modo è destinata a favorire la capacità di cogliere l'inconscio. L'astinenza apre una disponibilità di fronte a chi fa uso della parola. Il terapeuta è in presa diretta con il suo paziente: il suo compito non è soltanto quello di ascoltare, il che accorderebbe preminenza soltanto alla parola espressa, ma anche di sentire, che lascia posto alla messa in gioco degli altri sensi e a un'attenzione particolare al silenzio, che dice le cose in un altro modo, esigendo un orecchio che non si accontenta del solo udito. In analisi, anche quando il paziente tace, senza che lui se ne accorga parlano la sua postura, i suoi gesti, la sua mimica. Le

chiacchiere del corpo esprimono le tensioni a proprio modo. In psicoanalisi, il silenzio è sempre l'equivalente di una parola, di una presenza. Harold Searles ha scritto:

> Con ogni paziente, indipendentemente dalla sua patologia, ritengo che il mio silenzio costituisca lo strumento terapeutico più sicuro ed efficace […]. Ognuno di essi, a un certo punto, arriva a capire che, come un paziente mi disse sorpreso: "Il suo silenzio mi aiuta veramente", mentre tutte o quasi tutte le interpretazioni verbali non avevano avuto successo. (Searles, 1960, p. XXIII)

Il silenzio, in questo caso, non è una mancanza di senso: al contrario, è denso di una presenza attiva, di un'apertura all'altro, rappresenta una disponibilità all'individuazione di un senso.

Non essendo sottomessa alle regole della conversazione, l'analisi induce costantemente uno sfasamento tra la facoltà di parola del terapeuta, che quasi sempre tace, e quella del paziente che, di regola, promuove la cura attraverso il proprio discorso, secondo modalità cui non potrebbe assolutamente fare ricorso in altre circostanze. La psicoanalisi invita il paziente a parlare in un contesto ben definito, che viene offerto all'individuo al di fuori della routine della vita quotidiana, giacché si tratta di parlare di sé, senza alcuna censura, a un terapeuta attento, i cui rari interventi consistono nell'incoraggiare la parola oppure nel chiedere un approfondimento, nel rilanciare un argomento o nell'interpretare un elemento afferrato al volo.

L'ulteriore novità introdotta dal dispositivo non ha più a che vedere soltanto con la modalità dello scambio di parola, bensì con il suo contenuto: non si tratta di parlare del più e del meno a seconda del momento, ma di dare libero corso all'interiorità, a ciò che, giustamente, è taciuto nelle conversazioni ordinarie: ferite d'infanzia, sessualità frustrata o fantasie erotiche, libere associazioni ecc. L'analista chiede al paziente di esprimere senza resistenze tutto ciò che gli viene in mente, senza preoccuparsi se i contenuti potranno essere o meno di qualche interesse, senza censurarsi. Tuttavia, egli stesso mantiene distanza e discrezione rispetto al proprio universo intimo. Entrare in una relazione in cui la reciprocità non è ammessa illumina a tinte assai più vivide la paura, l'angoscia, le ferite simboliche. Parlare più e più volte senza mai ricevere una risposta, senza conoscere la storia intima del proprio uditore porta il paziente a concentrarsi su di sé, a riprendere incessantemente le proprie argomentazioni. L'asimmetria della relazione con il terapeuta sollecita il

paziente a prendere la parola per addentrarsi da solo nell'arcano del proprio *manque à être*, per trovare le parole appropriate per ciò che gli impedisce di prendere contatto con la propria autenticità, motivando il ricorso a un'altra persona. Il terapeuta è il garante di un contesto simbolico in mancanza del quale lo scambio verbale diventerebbe impossibile: egli si riserva il diritto di intervenire non secondo la comune ritualità della presa di parola nella conversazione, ma secondo ciò che la tecnica psicoanalitica gli suggerisce.

Il silenzio è un'interrogazione sul senso che segnala una resistenza o un'apertura del paziente e, tuttavia, non è una sua proprietà privata: anche l'analista è messo alla prova da questo silenzio, e la sua decisione di intervenire per romperlo, o il suo astenersi per rispettarlo, non sono soltanto indice della sua professionalità e della sua intuizione rispetto al modo di condurre le sedute, bensì anche della sua propria psicologia. Soprattutto, se anche il silenzio dovesse avere un significato diverso per l'uno e l'altro, comunque si instaura tra loro, creando un legame tra i due e presentando, così, una terza sfaccettatura. Il silenzio della cura ha la voce degli agiti corporei della loro muta presenza. Se il paziente si rivela attraverso il suo atteggiamento, la sua mimica e i suoi movimenti, è altresì vero che anche l'analista si muove, ascolta con maggiore o minore attenzione, è improvvisamente all'erta oppure lotta contro la noia, prende appunti, fa fatica a mantenere il proprio ruolo oppure sonnecchia, esita a intervenire, il suo sguardo scruta il paziente, oppure medita sul suo prossimo articolo. Si rammarica di non aver colto al volo un'affermazione rivelatrice oppure si prepara a intervenire. Il silenzio del terapeuta, che fa eco a quello del paziente, talvolta nasconde in sé un'agitazione interiore che cerca una via d'uscita propizia.

Il silenzio non è soltanto una resistenza, una forma di evitamento, un valore negativo da superare o un sintomo da respingere: la cura non ha luogo esclusivamente attraverso la sovranità del linguaggio. Il silenzio è garante di un ritmo necessario che protegge l'economia psichica di un paziente che teme di essere travolto senza beneficio, rischiando di perdere il proprio radicamento nel mondo. Di fronte a una precipitazione che lo spaventa, perché non sa ancora se sia sufficientemente equipaggiato per avanzare, il paziente oppone la propria ritrosia che sola allenta il tempo e il lavoro dell'inconscio. Avanzando al suo ritmo, scongiura la paura di un tracollo, e anche per lui il silenzio è uno strumento, un bilanciere per tenere

la paura a distanza di fronte a ciò che di abissale percepisce in sé. Secondo Freud, l'improvvisa sospensione della parola da parte di un paziente è spesso indice di una difesa associata a un pensiero che chiama in causa la persona del terapeuta. Scrive infatti: "Appena si è data questa spiegazione, l'arresto associativo scompare, oppure la situazione nella quale le associazioni erano venute meno si trasforma in una situazione in cui queste vengono tenute sotto silenzio" (Freud, 1912, p. 525). Citando Elisabeth Von R., in un'epoca in cui utilizzava ancora il contatto fisico, nello specifico esercitando una pressione sulla fronte della paziente, Freud spiega che, quando la paziente smetteva di parlare, le cingeva la testa, perché:

> Circa i motivi di questo suo silenzio, ne potevo immaginare due: o Elisabeth esercitava sulla sua idea una critica, che non avrebbe dovuto esercitare, nel senso che la trovava troppo poco importante, o non adatta come risposta alla domanda posta; oppure rifuggiva dal comunicarla perché… una tale comunicazione le era troppo sgradevole […]. Non le davo più retta quando affermava che non le era venuto in mente nulla […]. Con queste insistenze ottenni che effettivamente nessuna pressione rimanesse più senza risultato. (Freud, Breuer, 1892-1895, p. 307)

Quando il transfert si manifesta, il silenzio, al di là della semplice necessità dell'ascolto o delle pause del dialogo, assume il senso di un'apertura portata all'attenzione dell'analista (Nasio, 1987, p. 223). Lungi dall'essere soltanto una difesa da contrastare, il silenzio è anche una forma appropriata di risposta, che traduce l'emergenza di un significato bastante a se stesso, senza avere il bisogno di essere formulato ancora una volta tramite la parola. Non è un vuoto, bensì un altro modo di portare in sé la questione della presenza nel mondo.

Il silenzio dell'analista non ha sempre lo stesso significato durante lo svolgersi della cura, e ancor più può mutare in base alla risonanza interiore delle affermazioni fatte dal paziente. L'attenzione di quest'ultimo può essere più o meno viva, secondo le circostanze. Lottando contro il sentimento acuto della sua presenza, il soggetto talora non ha altra scelta se non tacere, e "indietreggia perfino di fronte all'ombra della domanda" (Lacan, 1966, p. 614). In altri momenti, quando è combattuto tra la volontà contraddittoria di dire qualcosa e il desiderio di rifugiarsi nel silenzio, il paziente gira attorno al proprio dilemma, guadagna tempo tramite affermazioni insignificanti e divagazioni che non portano da nessuna parte. La parola viene utilizzata come una fortezza sonora per annegare l'attenzione del terapeuta, per ridurlo all'impotenza, in una profusione di parole che mira a provocare il torpore: si fa ricorso a un incessante chiacchiericcio per

dissolvere l'angoscia. La parola si rivela allora il miglior modo di non dire niente. Il silenzio persistente dell'analista rileva la disponibilità o la resistenza del paziente, è un incoraggiamento a raccontarsi proprio attraverso il vuoto che mantiene, tramite la rottura delle convenzioni sociali dei turni di parola che finisce per rendere imbarazzante l'insignificanza di argomenti superficiali che cambiano in continuazione, suscitati dalla tensione della circostanza. Theodor Reik ha scritto:

> A un certo momento dell'analisi, lo stesso silenzio dell'analista diviene un elemento in gioco nell'interazione delle forze emotive. Il silenzio sembra impedire che determinate questioni vengano ignorate e fa prendere coscienza del fatto che le osservazioni sul tempo o sulla biblioteca dello studio svolgono esclusivamente una funzione di copertura. (Reik, 1948, p. 141)

In risposta al transfert, il silenzio dell'analista funge da "cassa di risonanza" (*ibidem*), conferendo a ogni parola pronunciata uno spessore che il paziente non sempre immagina possa avere. Il vuoto creato attraverso il silenzio restituisce al paziente la propria consistenza affettiva e lo rende disponibile per diventare l'Altro, superficie riflettente su cui si rivela l'inconscio e acquisisce significato il rimosso di una storia. La persona dell'analista si fa da parte per dare corpo a un dramma dell'infanzia mai affrontato del tutto. Poter strappare al silenzio un fatto doloroso, che viene verbalizzato in questo particolare setting, consente di vederlo diversamente, fa sì che il paziente stesso rimanga colpito da quel che comporta l'averlo detto. Anche se, in quel momento, l'analista tace, la sua presenza illumina una parola la cui portata è incomparabilmente accentuata dall'essere stata ascoltata sul fondo di un'attesa appesantita dal transfert. "Non v'è parola senza risposta, anche se non incontra che il silenzio, purché essa abbia un uditore […] sta qui il cuore della sua funzione nell'analisi" (Lacan, 1966, p. 241). La riservatezza dell'analista alimenta il convincimento del paziente che il primo non ignori nulla di lui, bensì attenda soltanto il momento favorevole alla rivelazione. Il silenzio, vibrante di attenzione, contiene l'annuncio virtuale del segreto presagito che il "soggetto che si suppone sappia" conserva ancora in proprio possesso, ma non mancherà di esprimere un giorno. Il transfert conferisce un peso considerevole alla sua presenza e alle sue minime manifestazioni. I suoi movimenti assumono un significato talora temibile, tormentando i pensieri e i sogni dell'analizzando, in spasmodica attesa di una minima parola da parte dell'analista, impaziente di raccontargli il proprio sogno e di ascoltare un suo eventuale commento. Se l'analista tace, l'attenzione del

paziente rimane vigile fino alla seduta successiva, mentre questi si interroga sulle ragioni di una tale astinenza, attribuendole mille significati contraddittori. Il silenzio dell'analista agita l'inconscio del soggetto, lo spinge a riflettere sugli effetti della sua parola e sulle immagini dei suoi sogni. Percepito attraverso il filtro del transfert, tale atteggiamento di ritiro è vissuto come volontario e propizio oppure, al contrario, come espressione di minaccia o indifferenza: in ogni caso, favorisce un doloroso lavoro su di sé. Scrive Ferdinando Camon:

> Le ore più intense e più utili della mia vera analisi sono state le ore "bianche", senza nessuna parola mia o sua. Il suo silenzio era così totale che avevo l'impressione, e a volte la certezza, che fosse andato via. Poi, dopo mezz'ora, sentivo il colpetto del suo indice che batteva contro la sigaretta, e mi sembrava persino di sentire la cenere cadere sul piattino. Dunque, era lì. (Camon, 1981, p. 31)

L'inquietudine del non-detto tormenta il corpo finché la sua formulazione non ha raggiunto le labbra o la coscienza del paziente. Il sintomo è una malaugurata traduzione del silenzio, una parola che manca, un senso da afferrare la cui ricerca è seminata di ostacoli, di pentimenti, di aggiramenti, di parole futili o dolorose. Il ritiro vigilante dell'analista è un appello affinché il significato sia verbalizzato e così possa scomparire il sintomo, il cui soliloquio pregiudica l'esistenza.

Nel corso del tempo la qualità stessa del silenzio si trasforma, in virtù della complicità creata dalla regolarità delle sedute e dal lavoro del transfert che anima, suo malgrado, il paziente. L'ascolto dell'analista si trasforma man mano che quest'ultimo impara a conoscere chi, incessantemente, parla o tace nell'atmosfera ovattata del suo studio. Qualsiasi modifica dell'ascolto cambia il significato del silenzio, influendo sulla parola e sui sentimenti del paziente. Molto attento a questa dimensione, Harold Searles in proposito ha affermato:

> […] quando scopro nel paziente un conflitto inconscio su cui resto in silenzio per mesi o addirittura per anni, perché considero prematura un'interpretazione su questo aspetto conflittuale, la mia rispondenza non verbale o la mia partecipazione ne sono comunque modificate in maniera significativa. […] Questa scoperta modificherà, anche se in modo sfumato, il mio comportamento, finché il conflitto non giungerà alla sua coscienza in misura sufficiente da poter essere interpretato e risolto. Se, nel frattempo, mi comporto in modo un poco seduttivo o un poco più distaccato o, più probabilmente, in entrambi i modi di volta in volta, sono convinto, pur non potendo affermarlo con assoluta certezza, che il paziente, anche senza ricevere alcuna interpretazione per molto tempo, sarà in grado di percepire, a un qualche livello inconscio o preconscio, che l'analista gli sta rispondendo in modo differente. Inoltre, credo che questa partecipazione non verbale e parzialmente modificata aiuti il paziente a prendere coscienza delle sensazioni e dei ricordi e ad ascoltare e integrare le interpretazioni verbali che riguardano il

materiale precedentemente inconscio. (Searles, 1960, p. xxiv)

L'atmosfera creata dal silenzio guida a proprio modo il tragitto dell'analizzando attraverso i molteplici itinerari di senso che gli si palesano, modulando le peripezie del percorso. Il silenzio è la materia di cui si nutre la reciproca risonanza degli inconsci. Il silenzio va compreso non soltanto nell'intervallo tra due prese di parola, ma anche nella trama di senso delle parole, della loro parte muta e tuttavia udibile a causa della mancanza che rivelano.

Il silenzio sollecita nel paziente una replica ai significati che emergono suo malgrado, ripristinando poi un più articolato sentimento della propria presenza nel mondo: rappresenta, insomma, un invito a prendere la parola e a raccontarsi. François Gantheret ha scritto:

> Chi mai potrebbe affermare che l'analisi non sia, innanzitutto, questo, e soprattutto per l'analista: la folle speranza della parola vera, nata nell'umida cavità del silenzio, che darà voce a questo dolore, alla sua causa e al suo significato, che lo affermerà così magistralmente da provocarne la dissoluzione nel momento stesso in cui sarà pronunciato, in un lampo di luce. (Gantheret, 1981, p. 25)

L'esistenza ha senso soltanto come continua ricerca dell'oggetto assoluto del desiderio: proprio per questo, non risulta mai veramente compiuta, bensì permane nell'incompiutezza, nutrendosi di impazienza e del sogno che nulla sia ancora veramente perduto. La psicoanalisi è una via regia di cammino lungo tale ricerca, ecco perché il silenzio la accompagna con la gravità particolare di qualsiasi messa a nudo.

Al di fuori della psicoanalisi, nella vita ordinaria, un'attenzione totalmente votata all'ascolto tramite la discrezione, la generosità, la professionalità o il mutismo e che, quindi, non misura il tempo di chi parla, spesso favorisce la confessione: si offre come espediente per favorire una distanza propizia, tramite cui percepire meglio aspetti di sé fino a quel momento ignorati. Così, quell'attenzione talvolta procura la sensazione di essere finalmente compresi, di vivere una comunione perfetta. Con un volto apertamente schietto, assorbito nell'ascolto che mai interrompe il desiderio di potersi raccontare, l'altro sembra offrire comprensione (anche se le cose non stanno affatto così) suscitando la sensazione di un riconoscimento di sé, che illumina colui che parla. Nel romanzo di Carson McCullers *Il cuore è un cacciatore solitario* Singer, il personaggio principale, muto dalla nascita, offre agli altri la propria presenza tranquilla e disponibile. Il suo silenzio

cristallizza le confessioni di tutti quelli che lo circondano. Non potendo rispondere, manifesta una pazienza infinita davanti al diluvio di parole degli uni e degli altri: ciascuno ne ricava la meravigliosa impressione di essere stato, infine, compreso: "E forse anche di più" (McCullers, 1940, p. 75). Da parte sua, non proviene parola alcuna che faccia svanire l'illusione. Uno dei personaggi che si confida regolarmente con lui dà voce a una sensazione condivisa da tutti: "I suoi occhi facevano pensare che dovesse udire cose mai ascoltate da nessuno e che dovesse sapere cose ignote a tutti, ma non si riusciva a considerarlo umano" (*ibidem*, p. 23). L'impossibilità, da parte di Singer, di smentire, attraverso la parola, le fantasie prodottesi su di lui lo rende depositario di un segreto in cui ciascuno pensa di essere coinvolto in prima persona e intimamente. Singer incarna così il pezzo mancante delle storie degli altri, di cui questi ultimi sperano ora di ricevere la rivelazione. Le parole che gli rivolgono e il desiderio di stargli accanto dimostrano quanto fermo sia il convincimento che il loro interlocutore "sappia". Nelle sue peregrinazioni attraverso la città Singer diventa, senza volerlo, uno specchio per le altrui proiezioni: raccoglie le confidenze, il risentimento, i desideri nascosti di tutti quelli che gli rivolgono la parola. Il suo silenzio esprime tutte le risposte possibili, quelle che si è sognato di poter ricevere e che l'immaginazione fornisce in abbondanza, senza il bisogno che siano pronunciate. Tuttavia, Singer non riesce proprio a comprendere quei minuscoli drammi di cui viene quotidianamente reso partecipe e che distruggono l'esistenza dei suoi appassionati interlocutori. Egli si accontenta semplicemente di esserci e di ricevere le loro parole, senza nemmeno provare compassione nei loro confronti. A sua volta, Singer vive una relazione ambigua con il proprio compagno, muto come lui, sicuramente un po' ritardato e che, evidentemente, possiede una scarsa conoscenza della lingua dei segni. Sebbene Singer muova incessantemente le mani, di fatto ignora se l'altro riesca a comprenderlo, ma non se ne cura, convinto che la balordaggine del suo amico dissimuli una straordinaria saggezza. E la relazione singolare che attribuisce a chi taccia e ascolti una sottigliezza morale fuori del comune si riproduce in suo favore.

4

SPIRITUALITÀ DEL SILENZIO

In magno silentio cordis.
AGOSTINO, *Le confessioni*

IL LINGUAGGIO DI DIO

La parola divide il mondo introducendo la frattura (e il legame) del senso, così come il volto manifesta la singolarità dell'individuo, consentendone il riconoscimento da parte degli altri. Per il credente, tuttavia, Dio non può essere ricondotto a un significato ben definito, bensì si sottrae alla parola, perché la sua essenza è al di là delle parole, oltre ogni limite di senso. La parola o il volto sono anzi in antitesi agli attributi divini: sono caratteri essenzialmente umani, perché danno prova di una separazione (Le Breton, 2011). Dio non ha volto, perché rappresenta l'infinità dei volti possibili e non può aver parte nella cesura individuale: similmente, la parola non è in grado di estinguere il bisogno dell'uomo che a Lui si rivolge, sia che a essa faccia ricorso per parlargli, sia che se ne serva per nominarlo. Louis Lavelle ha scritto:

> Talvolta il silenzio è tanto ricco di significato da abolire la parola, non solo perché la rende inutile ma anche perché la parola dissiperebbe, dividendola e riversandola all'esterno, l'essenza troppo fine che ha in sé, senza consentirci per così dire di toccarla. Il silenzio è un omaggio che la parola rende allo spirito. Perciò la Parola di Dio, alla quale nulla manca e che è una rivelazione totale, non si distingue dal perfetto silenzio. (Lavelle, 1942, p. 87)

Sebbene i monoteismi non abbiano mai rinunciato all'autorità della parola o al canto, una certa predilezione per il silenzio permea le diverse teologie. Anche quando è immerso nel fervore religioso, l'uomo non può affrancarsi dalla propria condizione per testimoniare la propria fede e il linguaggio risulta spesso necessario anche per dire, come nel caso dei mistici, l'impossibilità di dire. Talvolta la scelta del silenzio si impone: qualora invece, nonostante tutto, si riveli opportuno parlare, una particolare tonalità

di silenzio intesse la parola che viene rivolta a Dio. Apollodoro di Atene ha affermato: "Il silenzio mistico rende onore agli dei imitando la loro natura". Gregorio Nazianzeno è convinto che, di fronte all'immensità di Dio, il credente colmo di fervore non abbia altra possibilità se non quella di elevare al Creatore un "inno di silenzio" (Clément, 1982, p. 28). Secondo Jacob Böhme: "Quando ammutolisci in silenzio, sei ciò che era Dio prima di natura e creatura, donde ti fece natura e creatura; così ascolti e vedi ciò che vide e ascoltò Dio in te prima che avesse inizio il tuo volere, il tuo vedere, il tuo udire" (Böhme, 1624, p. 37). Da parte sua Giovanni Climaco, monaco del monastero del monte Sinai vissuto a cavallo fra il VI e il VII secolo d.C., ha scritto: "L'amico del silenzio si avvicina a Dio. In segreto si intrattiene con lui e riceve la sua luce" (Clément, 1982, p. 157). Riferendosi alla tradizione ebraica, André Neher osserva:

> Il silenzio costituisce la forma più eloquente della rivelazione, allo stesso modo lo strumento più eloquente dell'adorazione è il silenzio. All'Infinito corrisponde e risponde l'Ineffabile, tema religioso che la Bibbia, di nuovo, è la prima ad aver posto nei recessi dell'animo umano. (Neher, 1970, p. 17)

Neher cita il Salmo 62: "Ah, verso Dio vibra di silenzio la mia anima", e il Salmo 65: "A te, solo il silenzio conviene in guisa di lode". E conclude: "Perché la parola tradisce, e solo il silenzio rispetta questo legame organico che pone l'Ineffabile di fronte all'Infinito" (*ibidem*). La mistica musulmana non è da meno quando dichiara, attraverso le parole di Gialal al-Din Rumi: "Osserva il silenzio per poter sentire ciò che Dio vuole suggerirti" (Miquel, 1981, p. 832). Bernardo di Chiaravalle ha scritto:

> A questa più intima voce, dunque, esortiamo che si drizzino gli orecchi del cuore, sì che vi adoperiate ad ascoltare entro di voi Dio […]. Quella infatti è la voce ripiena di splendore e di miracolosa virtù, che scuote i deserti, scava i segreti recessi, scaccia il torpore dalle anime. […] Da sé invero si offre quella voce, da sé si insinua e mai cessa di battere alla soglia di ciascuno di noi. […] Ci è sempre vicino, non cessa di parlarci sempre, e v'è pure chi non l'ascolta. (San Bernardo, ed. it. 1990, p. 155)

Il ripiegamento del fedele verso l'interiorità rende inutili i balbettii del linguaggio. Giovanni della Croce afferma: "Il Padre pronunciò una parola, che fu suo Figlio e sempre la ripete in un eterno silenzio; perciò in silenzio essa deve essere ascoltata dall'anima" (Giovanni della Croce, ed. it. 1991, p. 1095). Meister Eckhart gli fa eco:

> Il Padre celeste pronuncia una Parola e la pronuncia in eterno, e in questa Parola consuma tutta la sua potenza, esprime in essa tutta la propria natura divina, assolutamente, e tutte le creature. La

> Parola giace nascosta nell'anima, in guisa tale che non la si conosce e non la si ascolta, finché non le si permette di essere percepita nel profondo; prima essa non è intesa; ma occorre che tacciano tutte le voci e tutti i rumori, occorre che vi sia silenzio, una pura quiete. […] Nel silenzio e nella quiete […] Dio parla nell'anima e si esprime totalmente in essa. (Meister Eckhart, ed. it. 2002, pp. 208, 210)

Il silenzio è il linguaggio di Dio perché contiene tutte le parole: è una inesauribile riserva di senso. L'uomo è invitato a fare silenzio dentro di sé, a ritirarsi dalle ordinarie condizioni della conversazione per udire una parola che non passa più attraverso l'interruzione delle parole. Ma l'ascolto della lingua divina non può realizzarsi senza una disposizione propizia da parte del credente che a tale ascolto si rende totalmente disponibile. Scrive Isacco di Ninive:

> Ama il silenzio: ti reca un frutto che la lingua non è in grado di descrivere. Inizialmente, siamo noi che ci imponiamo di tacere. Dal nostro silenzio, poi, ha origine qualcosa che ci attira verso il silenzio. Possa Dio consentirti di percepire ciò che nasce dal silenzio. (Miquel, 1981, p. 838)

Così, molti credenti si rivolgono a Dio ricorrendo a una parola interiore la cui apparente qualità è il silenzio, ma la cui intenzione è attiva. Prevale la sensazione che Dio non abbia bisogno di orecchi per sentire la preghiera di un fedele: quest'ultimo esprime ciò che gli sta maggiormente a cuore nella propria silenziosa intimità, convinto che, malgrado tutto, sarà esaudito. Ci occuperemo innanzitutto della tradizione cristiana, ma vedremo poi che il gusto per il silenzio e la percezione della sua sovranità nella relazione con il divino sono presenti anche nelle altre religioni.

OSSERVARE IL SILENZIO

Il fascino del silenzio e della solitudine nei luoghi inospitali del deserto egiziano non compare soltanto con i primi cristiani. In realtà, se ne ha già testimonianza a partire dalla fine del secondo millennio avanti Cristo. Nella loro ricerca spirituale, i graffiti delle montagne della Tebaide evidenziano l'attrazione esercitata dall'isolamento. Lo scriba Ani così istruisce i propri allievi:

> Non moltiplicare le parole. Se vuoi essere felice, osserva il silenzio. Non far riecheggiare la tua voce nella tranquilla dimora di Dio. Egli, infatti, aborre le grida. Se preghi con un cuore sincero, le cui parole vengono tenute nascoste… Egli riceverà la tua offerta. (*In* Daumas, 1967, p. 355)

Invito alla preghiera interiore senza che una sola parola sia pronunciata, umiltà della parola e ricerca della salvezza caratterizzano questi eremiti del

deserto. Qualche tempo dopo, un altro scriba collega tra loro in maniera esplicita la purezza e la modestia del percorso interiore, l'attesa paziente della salvezza:

> Non sottoporre Dio a un interrogatorio. Dio non ama essere avvicinato con la forza: è un essere che non svela la propria immagine allo sguardo curioso. Guardati dall'alzare la voce nella Sua casa, perché Dio ama il silenzio. (*Ibidem*)

Il nome della divinità egizia Mertseger significa: "Colei che ama il silenzio". Il saggio Amenope parla in modo colorito della vita ritirata dei sacerdoti:

> La persona autenticamente silenziosa si mette in disparte. È come l'albero che cresce in un frutteto: rinverdisce, e il suo raccolto raddoppia. Sta al cospetto del suo Signore. I suoi frutti sono dolci, la sua ombra gentile. (*Ibidem*, pp. 356-357)

Il ritiro silenzioso nel cuore del deserto risulta quindi avere una lunga storia nella tradizione egiziana, ma anche in quella essena. Similmente in Oriente le discipline del Buddha hanno contribuito al diffondersi del ritiro spirituale al di fuori della società, nella solitudine e nel silenzio, molto prima dei monaci cristiani.

Il monachesimo cristiano nasce nel IV secolo nel deserto egiziano. Antonio, figura emblematica, "Padre dei monaci", quando ancora era bambino sente una parola del Vangelo che gli detta la via: "Se vuoi essere perfetto, va', vendi quello che possiedi, dallo ai poveri e avrai un tesoro nel cielo; e vieni! Seguimi!" (Mt 19,21). A quell'epoca, la Chiesa trionfa: è ricca, gode della protezione imperiale e di numerosi privilegi, sta entrando in una nuova fase della sua storia. Cessano le persecuzioni e, con loro, l'ambigua attrazione verso il martirio. Per salvaguardare ciò che la loro fede impone, alcuni uomini scelgono di ritirarsi dal mondo. Sono eremiti votati a un'esistenza ascetica, interamente rivolta a Dio, in un clima penitenziale di grande rigore. Li conosciamo grazie a una raccolta di testi brevi e densi, i detti dei Padri del deserto, finalizzati ad aiutare i giovani monaci ad affrontare l'itinerario monastico proponendo loro modalità esemplari di rivolgersi a Dio: consigli, aneddoti significativi o sentenze si alternano per voce di diversi eremiti che hanno caratterizzato la spiritualità del deserto. Questi uomini scelgono luoghi ostili e di difficile accesso, popolati di demoni, per mettere la propria fede alla prova, affrontando il peggio, e uscirne vittoriosi con il sostegno di Dio. Il deserto esteriore apre una via propizia al deserto interiore, incoraggia la liberazione spirituale attraverso il rifiuto delle seduzioni dei sensi e l'attivo spregio della pesantezza corporale.

L'eremita si dedica interamente alla preghiera e alla lode. Attraverso il suo rigoroso impegno spirituale, vuole trasformare l'aridità dei luoghi in terra di Dio. Ovviamente, il deserto in sé non svela alcun insegnamento, ma rappresenta una condizione di esercizio della fede, di rivelazione del fervore che anima l'eremita. Il confronto con il silenzio, la solitudine, il vuoto è una prova di verità, un temibile faccia a faccia con Dio e, soprattutto, con i suoi nemici.

La spiritualità del deserto sfida tutte le risorse morali dell'eremita, non soltanto a causa delle particolari condizioni dell'esistenza materiale, ma anche perché Satana stabilisce il proprio regno nel deserto e perseguita quelli che si spingono a combatterlo sul suo stesso terreno. Ma la vittoria dell'anacoreta ha un valore inestimabile. Nella solitudine, fa professione di silenzio e si sente tutt'uno con Dio. Antonio racconta di non aver incontrato persona viva per vent'anni: "Chi abita nel deserto e vive nel raccoglimento, è liberato dal combattere tre battaglie: quella dell'udito, della lingua e della vista. Gliene resta soltanto una: quella del cuore" (Guy, 1976, p. 21). Quando la loro fama attrae nuovi discepoli, gli eremiti insegnano loro la sobrietà di parola e il silenzio. È necessario ritirarsi nei recessi più profondi di sé, sostando sempre più a lungo nel deserto interiore. Quand'è ancora un alto funzionario presso la corte di Bisanzio, Arsenio il Grande rivolge a Dio questa preghiera: "Signore, guidami sulla via della salvezza" (*ibidem*, p. 29). Avendo udito una parola che lo invita a prendere le distanze dagli uomini, obbedisce e prende dimora in un luogo solitario. Successivamente, eleva ancora la stessa preghiera, e la risposta non si fa attendere: "Arsenio, fuggi, taci, osserva il raccoglimento: qui stanno le radici della perfezione" (*ibidem*). Arsenio arriva un giorno in un luogo in cui il vento agita alcuni cespugli di canne. Cerca di ottenere informazioni sull'origine del rumore, e i frati che abitano in quel luogo gliele forniscono. Arsenio commenta: "Se qualcuno sta facendo meditazione e sente il canto di un passerotto, il suo cuore non gode più della stessa pace; tanto più voi quando subite il movimento di queste canne!" (*ibidem*, p. 35). Il silenzio dell'anima è preceduto dal silenzio del mondo. Qualsiasi rumore è una fonte di disturbo che allontana da Dio l'eremita, ricordandogli la sua condizione. E tuttavia può succedere, al contrario, che la distesa del silenzio interiore dell'abate Poemen isoli qualsiasi manifestazione sonora prodottasi vicino alla sua cella. Isacco, seduto accanto a lui, sente il canto di un gallo: indignato, si volta verso il

confratello per lamentarsi di un tale fastidio durante l'adempimento della preghiera. Poemen gli risponde: "Isacco, perché mi spingi a parlare? Tu e i tuoi simili sentite i rumori, ma l'uomo vigilante non se ne preoccupa".

Era consuetudine che, al momento di lasciare un superiore, un discepolo o un visitatore chiedesse all'eremita una parola in grado di orientarlo. L'abate Mosè così si rivolge al proprio interlocutore: "Va', siediti nella tua cella e la tua cella ti insegnerà ogni cosa" (Guy, 1976, p. 173). Nell'ora della morte, Arsenio afferma: "Io mi sono spesso pentito di aver parlato, ma mai di aver taciuto" (*ibidem*, p. 40). Agatone d'Egitto vive per tre anni tenendo dei sassolini in bocca (Clément, 1982, p. 157) per imparare a osservare il silenzio. Il padre Carione si rammarica: "Mi sono sottoposto più del mio figlio Zaccaria a molte fatiche del corpo, ma non ho raggiunto la sua misura quanto all'umiltà e al silenzio" (Mortari, 1971, p. 287). Il padre Mosè interpella lo stesso Zaccaria in punto di morte: "Che cosa vedi?". Zaccaria risponde: "Padre, non è meglio tacere?". L'altro replica: "Sì, figlio mio, taci" (*ibidem*, p. 198). Un giorno Pambone riceve la visita del patriarca Teofilo: i fratelli che gli stanno accanto gli chiedono una parola di saluto in onore dell'ospite. Ma Pambone tace, e solo successivamente afferma: "Se non si sente edificato dal mio silenzio, non lo sarà neanche dalla mia parola". Il silenzio non è fine a se stesso, ciò che conta di più è la sua qualità: non è nulla, se non si traduce in un avvicinamento a Dio. In questo senso, la parola vale quanto il silenzio, se l'una e l'altro sono pervasi di amore. Poemen afferma ancora: "C'è un uomo che sembra tacere, ma il suo cuore condanna gli altri; un uomo simile chiacchiera continuamente. Ma ve n'è un altro che chiacchiera da mane a sera, e tuttavia osserva il silenzio: cioè non dice niente di inutile" (Guy, 1976, p. 210). Zenone accetta di ricevere un discepolo e trascorre due anni accanto a lui senza nemmeno chiedergli come si chiami o da dove provenga. Per insegnargli a intrecciare foglie di palma, si accontenta di fargli vedere il lavoro, senza mai pronunciare la benché minima parola. L'esempio è più prezioso di un discorso:

> Un giovane venne a trovare un vecchio asceta, per essere istruito nella via della perfezione. Ma il vecchio non diceva una parola. L'altro gli domandò il motivo del suo silenzio: "Sono io forse un superiore, per comandarti? Fai, se vuoi, ciò che vedi fare a me". Da allora il giovane imitò in tutto il vecchio asceta, e apprese il senso del silenzio. (Clément, 1982, p. 143)

Due discepoli si rivolgono a Giuseppe chiedendogli se le numerose visite che riceve non gli arrechino disturbo durante la preghiera. Giuseppe non

risponde: scompare nelle profondità della sua grotta, per poi riemergere vestito di stracci e camminare in silenzio. Ritorna nella grotta ancora una volta, per ricomparire indossando l'abito religioso, dopodiché ricomincia a camminare senza dire nulla. I suoi discepoli comprendono che l'abito non fa il monaco: quali che siano le circostanze, l'asceta non smette mai di pregare. Un uso loquace del corpo salvaguarda il silenzio delle labbra! La ricerca dell'*apátheia*, ovvero di un'insensibilità che annulla il corpo per renderlo simile all'anima, trova nel silenzio il migliore strumento per dare forza alla preghiera. Una volta raggiunta tale condizione, quando nell'esistenza dell'eremita regna il silenzio interiore, le visite cessano di distrarlo dal suo compito: ai viaggiatori alla ricerca di un orientamento, l'asceta elargisce consigli, rimanendo immerso nella propria preghiera spirituale. Nessun pensiero, nessuna parola può distoglierlo dal suo stato.

Gli eremiti talvolta decidono di vivere insieme per unire le forze contro il demonio che infesta i luoghi in cui si sono insediati, che predispongono a ogni sorta di prova e, soprattutto, di proiezione immaginaria. Gli anziani vengono presto raggiunti da frotte di discepoli. Diviene allora necessario organizzare la vita comunitaria. Verso l'anno 320, a Tabennesi, nell'alto Egitto, Pacomio detta ai monaci le prime regole. Le celle dei religiosi sono posizionate tutt'attorno agli edifici comunitari: la chiesa, la cucina, il refettorio ecc. I monaci non prendono i voti ma si impegnano a sottostare alla regola. Pacomio modera le passioni ascetiche dei religiosi: non vuole scoraggiare i giovani ma, piuttosto, desidera mantenerli sotto la protezione di Dio. Più e più volte insiste sulla necessità del silenzio. Nessuna conversazione durante i pasti o nel corso della notte; nessuna chiacchiera o risata deve disturbare gli uffici e nemmeno il lavoro manuale. All'interno dello spazio comunitario, ai religiosi viene chiesto di non "moltiplicare le parole". Vige un silenzio di disciplina e di raccoglimento. In queste condizioni di vita comunitaria, il silenzio è un modo efficace di salvaguardare la solitudine di cui si nutre la preghiera senza rinunciare, comunque, ai legami con gli altri e, quindi, alle virtù di obbedienza e umiltà. Basilio, vescovo di Cesarea, scomparso nel 379, redige nuove regole per organizzare la vita dei monaci di Cappadocia, nell'Asia minore. Anch'egli ritiene che il silenzio purifichi l'atmosfera del monastero. La sobrietà domina la parola:

> È bene che i nuovi venuti si esercitino anche al silenzio. Mentre daranno prova adeguata di sapersi dominare tenendo a freno la propria lingua, al tempo stesso impareranno nella calma, con solerzia e senza distrazioni da quanti sanno fare un uso sapiente della parola in che modo si debbano fare domande e rispondere a ciascuno […]. E così, tranne naturalmente quando si recitano i Salmi, bisogna custodire il silenzio, a meno che non vi sia una necessità particolare o per la cura della propria anima o per inevitabili esigenze di lavoro, o ancora perché ci viene rivolta con insistenza una qualche domanda. (Basilio di Cesarea, ed. it. 1993, pp. 122-123)

Altre regole controllano l'uso della parola e condannano soprattutto le parole vane: queste regole ancor oggi influenzano grandemente il monachesimo orientale.

Nel 547, verso la fine della sua vita, san Benedetto da Norcia redige una raccolta di regole: settantatré capitoli raggruppanti insegnamenti morali e pratici che disciplinano in maniera preponderante il monachesimo europeo, facendone un modello di vita comunitaria sottoposto a una stretta disciplina. Per i monaci, si tratta di vivere insieme facendo di ciascuna attività una preghiera rivolta a Dio senza, però, cedere alla passione ascetica dei Padri del deserto. Benedetto è vicino a Pacomio, fondatore della vita cenobitica, nel concepire la vita dei monaci all'interno di una comunità unita dagli ideali dell'amore di Dio, della carità, dell'obbedienza e della povertà. La Regola di Benedetto si applica a uomini semplici, la cui vita è tesa verso la preghiera ma, al tempo stesso, votata a una condivisione fraterna della propria condizione esistenziale. Scrive infatti san Benedetto: "Bisogna dunque che istituiamo una scuola di servizio del Signore. E nell'organizzarla speriamo di non stabilire niente di duro, niente di gravoso" (Benedetto da Norcia, 534, p. 13). Poco più avanti afferma:

> L'abate degno di governare un monastero deve ricordarsi sempre del nome che gli viene dato e far corrispondere il suo agire al titolo proprio del superiore. Difatti per fede si vede in lui chi fa nel monastero le veci di Cristo, poiché viene chiamato con l'appellativo proprio di lui. (*Ibidem*, p. 21)

L'abate, tuttavia, deve rispondere delle proprie azioni davanti a Dio. A ogni monaco vengono affidati precisi compiti quotidiani che concorrono al buon funzionamento della comunità. Viene valorizzato il lavoro manuale, considerato uno strumento di perfezionamento morale, di tranquilla ascesi che non deve in alcun modo diventare opprimente né nuocere alla preghiera o al raccoglimento. Gli imperativi della vita comunitaria, quelli di aprirsi anche al mondo esterno, consentono la messa in pratica delle virtù essenziali del monachesimo: la carità e l'obbedienza. La liturgia si situa al centro della vita spirituale del monastero: il monaco è, innanzitutto, un uomo che prega.

San Benedetto individua nel silenzio un elemento di primaria importanza, dedicandogli un intero capitolo che inserisce tra quello sull'obbedienza e quello sull'umiltà, e sull'argomento ritorna a più riprese. La parola iniziale della Regola è: "Ascolta". È, questa, la disposizione d'animo primaria. Le statue dedicate a san Benedetto spesso lo ritraggono con il dito indice accostato alla bocca, colto, dunque, in un atteggiamento di attesa vigilante della Parola di Dio.

Nella disamina degli "strumenti delle buone opere" (regola 4), san Benedetto invita i monaci a moderare le proprie parole: "Non compiacersi di parlare molto" (*ibidem*, p. 41). Si tratta, innanzitutto, di: "Custodire le proprie labbra da discorsi cattivi e sconvenienti" (*ibidem*). Più avanti cita un passo dei Salmi in cui il Profeta dà testimonianza della propria umiltà: "Custodirò le mie vie per non peccare con la mia lingua; ho posto una custodia alla mia bocca, ho tenuto il silenzio, mi sono umiliato e ho taciuto cose buone" (*ibidem*, p. 53). Non è assolutamente concepibile che nella preghiera scivolino parole superflue: devono prevalere la sobrietà e la qualità del silenzio interiore, che vivifica la conversazione con Dio. "E dobbiamo sapere che non veniamo esauditi per l'abbondanza delle parole, ma per la purezza del cuore" (*ibidem*, p. 115). Benedetto rigetta con fermezza le parole non necessarie o inclini a suscitare il riso: "Ma le volgarità, le parole oziose e le buffonerie le escludiamo per sempre e in ogni luogo, e non permettiamo che il discepolo apra la bocca per tali discorsi" (*ibidem*, p. 55). Qualsiasi parola che solo per un istante si discosti da Dio è votata a suscitare il sospetto: "Quindi anche per discorsi buoni e pii che potrebbero essere di edificazione, si conceda raramente ai discepoli perfetti il permesso di parlare, perché custodiscano la gravità propria del silenzio" (*ibidem*, p. 53). Nello scorrere della vita monastica, dunque, il silenzio è di rigore, e qualsiasi parola deve essere attentamente misurata. Il controllo dei sensi implica il non dire niente, il non vedere niente, il non sentire niente, sostando interamente nell'umiltà della presenza, interiormente vigili alla sola realtà di Dio. Il monaco è tenuto al silenzio finché non sia espressamente interpellato, e qualora sia sollecitato a prendere la parola, lo fa con modestia e sobrietà, giacché su qualsiasi eccesso incombe il peccato.

Durante i pasti, consumati insieme, non si deve bisbigliare né parlare, bensì ascoltare la voce del lettore. Qualora si sia dimenticato un oggetto della tavola, ne verrà fatta richiesta tramite gesto. Dopo aver celebrato

> a nessuno sia più lecito dire qualcosa. Chi sarà colto a trasgredire questa regola di far silenzio sarà punito severamente. Si farà eccezione se capita una necessità per gli ospiti o se l'abate darà qualche incarico a qualcuno; ma anche in questi casi si mantenga grande sobrietà e riserbo pieno di riguardo. (*Ibidem*, p. 179)

La notte è votata al riposo, e se un monaco desidera leggere deve farlo in silenzio, per non disturbare il sonno o la preghiera dei compagni. Va ricordato infatti che nell'antichità la lettura, anche soltanto per sé, veniva fatta ad alta voce. Nelle *Confessioni*, sant'Agostino annota il proprio stupore quando, incontrando Ambrogio, vescovo di Milano, lo trova immerso in una lettura silenziosa: "Nel leggere, i suoi occhi correvano sulle pagine e la mente ne penetrava il concetto, mentre la voce e la lingua riposavano. Sovente […] lo vedemmo leggere tacito, e mai diversamente" (Agostino di Ippona, 398, p. 144). Allora, leggere in silenzio era un evento raro.

Per il monaco, un termine derivante da *mónos*, che significa "solo", il monastero, e più ancora la cella, è un deserto, una sorgente di spoliazione e di solitudine. E tuttavia, il monaco non è "solo con il Solo", come scrive Evagrio Pontico: "È monaco chi, separato da tutti, è in perfetta armonia con tutti" (Evagrio Pontico, ed. it. 1998, p. 47). L'osservanza del silenzio autorizza ogni monaco a vivere in solitudine conservando, però, anche il legame con gli altri e con il divino:

> E queste sono le sante relazioni delle celle ben regolate, le occupazioni venerabili, gli ozi laboriosi, una quiete operosa, una carità ordinata, parlarsi stando in silenzio, godere gli uni degli altri anche nell'assenza dell'altro, anzi di più, progredire per aiuto gli uni degli altri e, senza fare confronti, vedere negli altri ciò che è da imitare, in se stessi solo ciò che è da deplorare. (Guglielmo di Saint-Thierry, ed. it. 2004, pp. 220-221)

Il silenzio monastico non è soltanto assenza di parole, bensì anche suprema calma del cuore nell'ascolto tranquillo della Parola di Dio: è preceduto dal silenzio di Cristo e dall'esempio dei Padri del deserto. Nel corso dei secoli, il rigore della *bona taciturnitas* talvolta si allenta. Alcune regole fanno riferimento a momenti ricreativi, ovvero momenti in cui ai monaci è concesso di conversare tra loro, durante brevi periodi debitamente codificati, a condizione che si impegnino in discorsi edificanti, evitando le chiacchiere.

Le regole monastiche dell'alto Medioevo insistono sui pericoli derivanti da un uso inappropriato della lingua: la bocca è una porta pericolosa di cui bisogna garantire la sorveglianza, per non cedere all'intemperanza. Tra la

fine del XII e la prima metà del XIII secolo e, in seguito, in modo meno rigido, la Cristianità si dimostra particolarmente severa nei confronti dei peccati di lingua, sforzandosi di promuovere nella vita monastica, ma anche nella società tutta, una stretta disciplina di linguaggio. Il peccato di lingua è rappresentato dalle parole malvagie che un uomo pronuncia, oppure pensa dentro di sé. I teologi ci ricordano che sono molti i testi dell'Antico e del Nuovo Testamento in cui si insiste su una necessaria sobrietà di discorso per piacere a Dio. Vedi, per esempio, il Salmo 39: "Vigilerò sulla mia condotta per non peccare con la mia lingua" (Sal 39,2). Ma le condanne più pesanti sono contenute nella lettera di Giacomo in cui, in particolare, viene detto che

> la lingua, nessuno la può domare: è un male ribelle, è piena di veleno mortale. Con essa benediciamo il Signore e Padre e con essa malediciamo gli uomini fatti a somiglianza di Dio. Dalla stessa bocca escono benedizione e maledizione. (Gc 3,8-10)

Matteo usa parole non meno forti:

> Di ogni parola vana che gli uomini diranno, dovranno rendere conto nel giorno nel giudizio; infatti in base alle tue parole sarai giustificato e in base alle tue parole sarai condannato. (Mt 12,36-37)

All'elenco dei sette peccati capitali, il domenicano Guillaume Peyraut ne aggiunge un ottavo: il peccato della lingua. Bernardo di Chiaravalle, come pure molti altri autori della sua epoca, rileva come la lingua possa essere "dissoluta, impudica, magniloqua, dolosa e maldicente" (Casagrande, Vecchio, 1987, p. 10). La chiacchiera viene consensualmente considerata un peccato che non ci si stanca di condannare, perché rappresenta un'inutile abbondanza di parola nei confronti degli altri o di Dio: per esempio, una preghiera che si perde in affermazioni superflue.

Tuttavia, agli eccessi del linguaggio si contrappongono gli eccessi del silenzio. La *mala taciturnitas* è un'offesa a Dio, perché vi sono circostanze nelle quali tacere può essere imputato all'uomo come colpa. Pierre le Chantre ne elenca quattro che si riferiscono, ancor prima che ai monaci, soprattutto al clero secolare e ai predicatori: il silenzio nella confessione dei peccati e nella lode a Dio, l'indifferenza di fronte agli errori del prossimo, il mutismo davanti alla sofferenza dell'altro e il silenzio nella predicazione. Secondo Papa Gregorio Magno, nell'ambito dei peccati di lingua la *mala taciturnitas* non ha nulla da invidiare alla chiacchiera: sia l'una sia l'altra fanno svanire ogni forma di spiritualità, entrambe danno dispiacere a Dio.

Robert de Sorbon giudica grave tacere davanti al male e, così facendo, consentire allo stesso; meno grave tacere davanti a chi fa il bene senza convinzione, più grave non essere capaci di consigliare chi non sappia risolversi tra il male e il bene. De Sorbon accusa quegli uomini silenziosi che ai suoi occhi rappresentano i "monaci del diavolo", più fedeli alla regola del silenzio di quanto non lo siano i "monaci di Dio". Come evidenziato da Carla Casagrande e Silvana Vecchio, la cultura monastica privilegia troppo la *bona taciturnitas* per preoccuparsi delle mancanze legate alla sua messa in atto. All'interno di monasteri e conventi l'uso della parola e del silenzio è talmente regolamentato che il rischio di peccare tacendo è limitato. Il peccato di taciturnità non viene condannato dai monaci. E la similitudine rilevata tra eccesso di parola ed eccesso di silenzio non suscita tra loro eco alcuna, valendo piuttosto al di fuori delle mura dei monasteri. La regola del silenzio tende perfino a addolcirsi nel corso dei secoli. Le consuetudini cluniacensi propongono due momenti in cui, ai monaci, è consentito di parlare con moderazione nel chiostro: dopo il capitolo del mattino e dopo l'ora sesta o nona (Salmon, 1947, p. 32). A Cluny, dove venne introdotta la recita salmodiata, si sviluppa anche il linguaggio dei segni. Grazie a questo sistema simbolico, i monaci mantengono fede all'osservanza del silenzio della bocca riuscendo però, nonostante tutto, a comunicare fra loro per i compiti comuni.

I diversi ordini monastici rispettano gli usi specifici del silenzio. Nell'XI secolo viene fondato l'ordine cistercense, discendente da quello benedettino. Desiderosi di ispirarsi in senso stretto alla Regola di san Benedetto, i fondatori insistono su una vita monastica divisa tra le diverse attività liturgiche e il lavoro manuale. Il monastero al cui interno si svolge la vita cistercense è immerso nella natura, basta a se stesso, al punto che il religioso non deve andare a cercare all'esterno ciò che "non giova affatto alla sua anima" (Benedetto da Norcia, 534, p. 273). Vita in comune e vita solitaria si intrecciano, alimentandosi reciprocamente, in una regolare alternanza di preghiera, studio e lavoro, ovvero di esercizi dell'anima, dello spirito e del corpo, secondo il linguaggio religioso. Il lavoro manuale dura parecchie ore e non è meno propizio al raccoglimento delle altre attività, anche liturgiche: infatti il lavoro è pure considerato opera di fede, se viene svolto con questo spirito, e rappresenta anche un'occasione di più profondo radicamento dell'obbedienza e dell'umiltà. I cistercensi vivono in comunità, ma il silenzio,

assolutamente di rigore, vieta qualsiasi forma di conversazione preservando la solitudine del monaco, nonostante la presenza dei confratelli. Alla parola si fa ricorso soltanto se concorre al buon andamento delle cose, soprattutto nello svolgimento del lavoro manuale. Le ricreazioni sono rare, e anche gli incontri richiedono l'autorizzazione dell'abate. Talvolta i cistercensi parlano insieme, ma con discrezione. Il regolare rispetto del silenzio autorizza a gioire della presenza degli altri senza subirne gli inconvenienti e senza essere influenzati dalla promiscuità. Scrive Guerrico d'Igny:

> È lecito a ciascuno sedere da solo e restare in silenzio, tanto da non avere nessuno che gli rivolga la parola; e tuttavia non si può dire: *Guai a chi è solo*, perché non ha chi lo riscaldi, o chi lo sollevi se cade. Siamo in mezzo a molti uomini e siamo senza confusione. Viviamo come in una città, ma non ne subiamo il rumore, che ci impedisca di ascoltare *la voce di uno che grida nel deserto*. (Guerrico d'Igny, ed. it. 2001, p. 87)

Il silenzio insistente delle mura e degli uomini non diventa un ritiro superbo che separa l'uno dall'altro, bensì una misura precauzionale che impedisce di disturbarsi reciprocamente, prevenendo eventuali tensioni che vi si potrebbero originare. È una comune condivisione, non un indice di tristezza, perché i monaci che non amano la comunicazione non sono bravi monaci. Il rigore della vita a Cîteaux riunisce gli uomini venuti a cercare Dio in un'atmosfera di preghiera, di povertà, di ascetismo. La vita comunitaria purifica da ogni egoismo, invitando all'umiltà e alla carità. Certo, non per questo si riescono a evitare i conflitti: il silenzio non è garanzia di comune beatitudine. Ovunque si riuniscano degli uomini, anche se nella condivisione della spiritualità, le tensioni non mancano. E tuttavia, afferma Merton:

> La prova non è tanto nei digiuni o nell'austerità del corpo quanto piuttosto nel confronto interiore con la solitudine e il silenzio: né l'una né l'altro sono scontati e, talvolta, bisogna pagare di persona per poterli sopportare. (Merton, 1952, p. 130)

Avvicinandosi a Chiaravalle, Guglielmo di Saint-Thierry così annota le proprie euforiche emozioni:

> Penetrando poi in quella valle benedetta dove a nessuno era permesso di rimanere ozioso, la si trovava riempita d'una folla di gente tutta occupata ad un lavoro qualunque e ciò che colpiva gli estranei stupiti era che nel bel mezzo del giorno vi si trovava un silenzio uguale a quello del bel mezzo della notte. L'orecchio non vi percepiva altro rumore che quello del lavoro e del canto degli inni sacri. L'armonia di quel silenzio, in mezzo ad una così prodigiosa attività, offriva uno spettacolo talmente imponente, talmente solenne, che gli estranei, persino i mondani, presi da rispetto, non osavano più, non dico proferire una parola cattiva o vana, ma nemmeno soffermarsi su di un pensiero che non fosse serio e degno di quel santo ritiro… E benché essi fossero in gran numero, non cessavano d'essere tutti solitari. (Louf, 1980, p. 138)

I certosini, il cui ordine fu fondato da Bruno di Colonia, sono eremiti che vivono in comunità. Entrando nell'ordine, questi monaci rinunciano al mondo, perdendo la propria precedente identità: infatti, viene loro attribuito un nuovo nome. Nel cimitero le loro tombe sono anonime. I certosini scelgono luoghi solitari e difficilmente accessibili dove prendere dimora, di solito prediligendo le montagne, dove l'inverno li isola per lunghi mesi. Vicini alla Regola di san Benedetto, anche questi monaci dividono il proprio tempo tra lavoro manuale, liturgia e studio. Benché vivano all'interno di un monastero, la loro esistenza si svolge quasi esclusivamente nella solitudine della loro cella. Nel corso della giornata, i certosini si ritrovano tre volte nella chiesa conventuale: per l'ufficio lungo della notte, per la messa del mattino e per i vespri della sera. Una volta alla settimana si recano al refettorio per un pasto in comune, durante il quale, però, non ha luogo alcuna conversazione. Nel pomeriggio escono per una breve passeggiata nei dintorni della Certosa. Lo "spaziamento" permette loro di parlarsi, due a due, cambiando interlocutore ogni mezz'ora circa: è questo il momento in cui si confidano e si ascoltano reciprocamente. Per tutto il resto del tempo sono soli nella propria cella, dove pregano, svolgono lavori manuali, leggono, scrivono o celebrano i diversi uffici previsti dalla regola. La vita certosina è una reclusione volontaria che mette l'uomo a nudo, al cospetto di Dio, nei lunghi silenzi della cella. Ponendosi all'ascolto di sé, il monaco silente si pone all'ascolto di Dio. "Chi non è solitario non può essere silenzioso; colui che non fa silenzio non può ascoltare colui che parla": così scrive Guigo II, nono priore della Grande certosa, morto nel 1188 (*in* Davy, vol. II, 1977, p. 103). La vita comunitaria è ridotta, la corrispondenza scritta limitata. I familiari più stretti sono autorizzati a compiere una visita di due giorni, una volta all'anno. Il certosino consuma da solo, in mattinata, l'unico pasto della giornata. Se ha bisogno di un libro o di un altro oggetto, lascia un messaggio allo sportello della propria cella. Il rigore della sua solitudine è estremo, cancellandosi in Dio in uno spirito di umiltà e austerità. La parola non ha alcuna ragione d'essere in un simile ambiente, totalmente votato a un distanziamento dalle preoccupazioni della vita profana. Tra le mura della Certosa regna un silenzio popolato di preghiera e raccoglimento. Scrive Bruno di Colonia:

> Solo chi ne ha fatto esperienza sa che cosa la solitudine e il silenzio del deserto apportino di utile e divino appagamento a quelli che tali condizioni amano. E infatti, è soltanto nella solitudine e nel

> silenzio che gli uomini forti possono raccogliersi per tutto il tempo che desiderano, dimorando in se stessi, coltivando assiduamente i germi della virtù, nutrendosi con letizia dei frutti del paradiso. (Bruno, Guigues, Anthelme, 1962, p. 71)

L'ordine dei camaldolesi, fondato da Romualdo nel 1012, offre un rifugio alla vita contemplativa e solitaria. Le celle degli eremiti camaldolesi non si aprono su un chiostro comune come quelle dei certosini, ma sono poste a circa dodici metri l'una dall'altra per salvaguardare la solitudine di ciascuno. Similmente ai certosini, anche questi monaci ritengono che il silenzio interiore, che è necessario al raccoglimento, debba incontrare il silenzio del mondo circostante, affinché nulla possa nuocere all'esercizio della preghiera. La contemplazione perfetta presuppone un avvicinamento al "deserto", il nascondimento in una fervente solitudine in cui nulla può frapporsi tra l'uomo e Dio. L'eremita camaldolese consacra le proprie giornate a un'adorazione silenziosa, distaccata da qualsiasi altra preoccupazione materiale. L'eremo offre i vantaggi della vita in comune senza ostacolare in alcun modo la vita eremitica. Attraverso il proprio attaccamento alla Regola di Benedetto, l'eremita camaldolese ha ben presente la propria condizione umana e in ogni cosa si lascia ispirare dalla moderazione. Per l'intera giornata, il monaco si consacra alla preghiera, recitando i Salmi e celebrando le messe nel proprio oratorio privato.

La vita monastica può svolgersi in moltissimi luoghi, nonostante le diverse sensibilità e le svariate forme di organizzazione. Rappresenta una rinuncia alle passioni e ai beni della vita profana, per avere accesso a un'unione più perfetta in Dio. Scomparendo dalla vita comune, spogliandosi di qualsiasi possedimento e sottomettendo la propria volontà a quella dell'abate, il monaco ambisce a una più elevata ricchezza spirituale, votando integralmente la propria esistenza all'opera di Dio, senza più essere appesantito dalle cose materiali e profane. Il monaco abbandona di rado i luoghi del raccoglimento, evitando per anni, se non per l'intera esistenza, persino di fare visita al paese vicino, indifferente alle inquietudini del mondo.

Attraverso la vita monastica si realizza un'imitazione della vita di Cristo, quanto meno nella rinuncia alla volontà propria. L'intera esistenza diviene un'ascesi e un'incessante preghiera, che assume le forme più svariate secondo le attività del giorno, non fermandosi mai. È una vita retta da una Regola stretta che non lascia alcuno spazio alla fantasia individuale. L'umiltà

consiste nel perdere se stessi nella permanenza del dialogo con Dio. Certo: gli uffici, le preghiere, il raccoglimento, il silenzio non concedono immediatamente la grazia, ma servono a favorire l'unione. Il silenzio è uno strumento essenziale della preghiera, ma i monaci non sono muti. Thomas Merton ha scritto:

> La lingua tace se rinuncia ai discorsi futili e malvagi; il corpo si fa silenzioso se abbandona le azioni inutili e dannose; il cuore trova quiete se si purifica dai pensieri vani e perversi. A che giova tacere con la bocca se poi c'è un tumulto di vizi che agita la mente e sconvolge le opere? Il fine del silenzio non è solamente negativo; agisce, anzi, come forza positiva nella vita di preghiera. (Merton, 1957, p. 170)

Una volta conquistato, il silenzio permette di inoltrarsi nel cuore del tumulto senza esserne mai più infastiditi. Secondo le parole di Giovanni Crisostomo:

> Essendo infinite le cose che oscurano la vista, molte che disturbano l'udito e tante che inceppano la lingua, è necessario sottrarsi ad ogni perturbazione o nebbia e ritirarsi in quella solitudine dove piena è la tranquillità, pura la serenità, eliminato ogni turbamento, donde gli occhi mai deflettono sempre fissi nell'amore di Dio, dove le orecchie stanno fermamente attente ad una sola cosa, all'ascolto delle divine parole […]. Non raggiunge invero questi vertici sublimi dell'anima lo strepito delle terrene furiose tempeste. Ne è al riparo come dalla sommità dei monti più alti chi vi si ripara così da non sentire né vedere quanto si fa o si dice nella città, perché sente soltanto un indistinto orribile frastuono non più piacevole del ronzio delle vespe. (Giovanni Crisostomo, ed. it. 1980, p. 58)

La capacità di astrarsi dal mondo attraverso la calma interiore non vale soltanto per i monaci. Il monastero spesso evoca l'immagine di un'enclave di pace le cui porte si chiudono sul frastuono del mondo. Parecchi secoli più tardi, rimane valida l'osservazione di Guglielmo di Saint-Thierry sullo sbalordimento dei laici, colpiti dalla disciplina del silenzio che vi regna e dal senso di interiorità che manifesta, non soltanto a Chiaravalle, bensì anche in altri monasteri, nei quali il visitatore è colto dalla densità di un silenzio che non è soltanto conseguenza dell'organizzazione vigente in quei luoghi, ma una dimensione integrante della loro materia. Il raccoglimento è un elemento tangibile, sembra quasi trasudare dai muri: sollecita ad abbassare la voce e a esprimersi tramite una parola più misurata del solito.

L'austerità non è necessariamente associata alla malinconia o alla serietà: nei monasteri la gioia è spesso presente e si mescola al silenzio:

> Ricordo quello che fu per me uno dei primi motivi di stupore. Durante le letture pubbliche e le conferenze, se veniva pronunciata una parola divertente, allora, da sotto i cappucci di ventiquattro monaci seduti l'uno accanto all'altro, passava e si propagava un riso assolutamente silenzioso. Questo fatto, di per sé minimo, produsse in me un'impressione straordinaria. (Père Jérôme, 1988,

p. 106)

Il silenzio dentro e al di fuori di sé è una pietra angolare di tutta la vita monastica. In sua mancanza, nulla potrebbe accadere senza difficoltà. Il silenzio è una disciplina e, al tempo stesso, un cammino verso Dio, ma non è mai soltanto un mezzo.

LA CHIESA D'ORIENTE

La Chiesa d'Oriente riconosce al silenzio lo stesso ruolo fondante nel cammino dell'anima verso Dio e fa dell'esicasmo, ovvero della preghiera del cuore, la sua via privilegiata. Originariamente i Padri del deserto, sottoposti alle mille tentazioni di Satana e impegnati in un'accanita lotta contro le passioni corporali, non dispongono di altri mezzi se non della preghiera: "Pregate ininterrottamente" (1Ts 5,17). Grazie alla continua preghiera, il monaco rimane in contatto con Dio respingendo le trappole tese dal demonio. In questo modo, il religioso forgia il proprio carattere e affina la propria fede. Ma l'eremita deve fare il vuoto dentro di sé, deve creare un silenzio propizio alla spiritualità. Scrive Evagrio Pontico: "Sforzati, durante la preghiera, di tenere l'intelletto sordo e muto: così potrai davvero pregare" (Gouillard, 1979, p. 41). Gli eremiti e i monaci dell'Oriente cristiano intrattengono una conversazione permanente con Dio attraverso la grazia della preghiera. Evagrio appartiene a quella tradizione neoplatonica che vede nel corpo un ostacolo e ricorre alla preghiera per aggirarlo ed entrare in contatto con Dio. Secondo il suo maestro, Macario di Alessandria, l'uomo è una creatura corporale che il dualismo non divide. La preghiera perpetua non ha lo scopo di liberare lo spirito delle proprie radici corporali, perché l'uomo, creato a immagine di Dio, è un essere di carne. La preghiera è una via tracciata nell'uomo, che lo conduce a Dio. Per la mistica esicasta, di cui fu rappresentante san Gregorio Palamas, per esempio, corpo, spirito e anima si fondono, e solo il peccato può rompere l'alleanza (Meyendorff, 1959, pp. 61 sgg.). Da Macario in avanti, per i mistici d'Oriente il corpo non è il fardello dell'anima; attraverso la sua incarnazione, il Cristo ha ristabilito l'unità umana e la carne si è trasformata in "tempio dello Spirito Santo". Dio è presente nell'uomo, non al di fuori di lui. La preghiera del cuore, ripetuta incessantemente, alimenta la luce interiore del monte Tabor che, prima della morte e resurrezione del Cristo, gli apostoli vedevano soltanto esternamente.

Giovanni Climaco ha scritto:

> L'esicasta è colui che aspira a circoscrivere l'incorporeo in una dimora di carne. […] Chiudi la porta della tua cella al tuo corpo, la porta delle tue labbra alle parole, la porta interiore agli spiriti. […] La solitudine è un culto e un servizio ininterrotto a Dio. (Gouillard, 1979, pp. 99-101)

Anche Isacco di Ninive afferma l'imprescindibilità del silenzio:

> Più di ogni altra cosa, ama il silenzio, apportatore di un frutto che la lingua non è in grado di descrivere. Inizialmente, siamo noi che ci imponiamo di tacere. Dal nostro silenzio, poi, sorge in noi qualcosa che ci attira verso il silenzio. Possa Dio farti dono di quello speciale sentimento che nasce dal silenzio. Se ti applichi in questa pratica, in te sorgerà, potente, un'ineffabile Luce.

La "preghiera di Gesù" utilizza una tecnica del corpo e del respiro e presuppone la persistenza del silenzio, perché nulla deve disturbare l'uomo orante che, con tutto il proprio essere, si rivolge a Dio. Secondo la tradizione ortodossa, l'immagine del Cristo così evocata non è un simbolo, bensì corrisponde alla sua stessa presenza in forma di una teofania luminosa che rinnova in sé quella del monte Tabor, apparizione divina nel proprio cuore, in una carne divenuta luogo sensibile della grazia. Nilo di Sora così si esprime in proposito:

> Bisogna cercare il silenzio dello spirito, evitare ogni pensiero, anche quelli che sembrano leciti, fissare con costanza le profondità del cuore e dire: "Signore Gesù Cristo, Figlio di Dio, abbi pietà di me". […] Recitando attentamente questa preghiera, tu resterai in piedi o seduto, o anche sdraiato, trattenendo il respiro, per quanto ti è possibile, per non respirare troppo spesso […] Invoca il Signore Gesù con un desiderio fervente e in una paziente attesa, abbandonando ogni pensiero. (Meyendorff, 1959, p. 87)

L'*hesychia* è uno stato di solitudine e riposo, di silenzio dei pensieri e dei movimenti del corpo, di pace intorno a sé, per evitare qualsiasi ostacolo che possa nuocere alla contemplazione. Ciò che conta di più è ritirarsi dal mondo e rilassare il corpo, facendo silenzio nelle profondità dell'animo, abbandonandosi a una respirazione regolare e lasciando che l'anima rumini la preghiera.[1] Se l'uomo orante conquista l'impassibilità, tutte le preoccupazioni materiali o morali scompaiono ed egli giunge, così, a fondersi con la preghiera che sale verso Dio.

L'esicasmo riposa su una mistica del cuore. Macario ha affermato:

> Il cuore, infatti, è il signore e il re di tutto l'organismo corporeo, e allorquando la grazia si impadronisce dei pascoli del cuore, regna su tutte le membra e su tutti i pensieri; poiché là è l'intelligenza, là si trovano tutti i pensieri dell'anima ed è di là che essa si volge al bene. Ecco perché la grazia penetra in tutte le membra del corpo. (*Ibidem*, p. 18)

Il credente si pone alla ricerca dell'illuminazione spirituale attraverso il

silenzio e la preghiera perpetua. Nel 1782 Macario, vescovo di Corinto, e Nicodemo l'Aghiorita, un monaco del monte Athos, pubblicano una raccolta di testi patristici sulla preghiera di Gesù, la *Filocalia*, che porta a conoscenza di un vasto pubblico i testi mistici di Evagrio, Macario, Niceforo e di altri esicasti del deserto egiziano del IV secolo, giungendo fino ai monaci del monte Athos del XV secolo. Quest'opera è all'origine di un rinnovato entusiasmo per l'esicasmo in Russia, come pure in altri paesi in cui è praticata la religione ortodossa. Nel 1860, i *Racconti di un pellegrino russo* offrono testimonianza dell'attaccamento popolare alla preghiera perpetua. L'autore, rimasto anonimo, si presenta come un contadino russo in viaggio, alla ricerca di un insegnamento riguardante la preghiera del cuore. Il protagonista si sforza di pregare incessantemente, sia quando cammina, sia quando lavora; sia nello stato di veglia, sia quando dorme. Il pellegrino gioisce nello svegliarsi, un mattino, con la preghiera già presente sulle sue labbra. Ospitato un giorno da una famiglia ortodossa, pia ma invadente, "senza tranquillità, né silenzio", concentrato sui suoi esercizi spirituali, sente dentro di sé: "Come una fame di preghiera" (Anonimo, 1860, p. 156). L'autore così annota:

> In quel momento mi divenne chiaro perché i veri fautori della preghiera spontanea sfuggono la gente e si nascondono per essere ignorati, e capii anche come mai sant'Esichio definisca vaniloquio anche la conversazione più spirituale e più utile, quando supera i limiti. Anche sant'Efrem Siro dice: "Un buon discorso è d'argento, ma il silenzio è d'oro puro". (*Ibidem*, p. 157)

Per l'esicasta importa soprattutto tacere, abbandonarsi a una respirazione regolare, rilassare il corpo e ruminare la preghiera: tuttavia, senza il silenzio del cuore e in mancanza di condizioni favorevoli all'esterno, la preghiera non riesce a esprimersi. L'*hesychia* è al centro della spiritualità monastica orientale, ogni monaco deve tendere a essa. I monaci del monte Athos vivono in quel minimo di parola che lascia l'anima disponibile alla preghiera. Così scrive il metropolita Hierotheos Vlachos:

> Soprattutto sulla santa Montagna, il silenzio si rivela il discorso più eloquente, facendosi "esortazione silenziosa". Gli abitanti di quel luogo non parlano molto, ma vivono "in silenzio" i misteri di Dio […]. Nel silenzio odono la voce di Dio, acquisendo la virtù. (Vlachos, 1988, p. 23)

Anche l'icona è un'oasi di silenzio:

> Quando i Padri sentono l'impotenza delle parole, consigliano di venerare il mistero col silenzio. È proprio il caso dell'icona. L'icona del santo non dice nulla sulla sua anatomia, non dà nessun dettaglio storico, biografico, sociologico, ma ci fa vedere l'irradiamento di un uomo al di là della storia. (Evdokimov, 1964, pp. 120-121)

Angela da Foligno ha affermato: "Dio, è una bestemmia se lo nomino", per evidenziare la povertà della parola quando deve esprimere il fervore religioso che raggiunge il culmine. Per il credente, e ancor più per il mistico, Dio è al di là delle parole e del pensiero, non è rapportabile a misura d'uomo e qualsiasi parola in proposito ne riduce la dimensione, si rivela una riduzione all'umano di un infinito familiare. Il silenzio risulta allora il modo meno maldestro di salvaguardare l'immensità del senso. Scrive Joseph Rassam: "L'atto di fare silenzio si pone al principio della nostra conoscenza di Dio" (Rassam, 1988, p. 112). Lo stupore che caratterizza l'esperienza del mistico si rivela uno spossessamento della parola: nasce da un eccesso di senso, da un'emorragia interiore della fede e dell'amore il cui traboccamento mette la lingua in scacco. Lo strappo da sé rende risibili gli ordinari mezzi umani davanti al bisogno di dire la potenza dell'avvenimento. La loquacità di cui fanno prova i mistici non è in contraddizione con l'affermazione che soltanto il silenzio ha l'ultima parola sull'esperienza personale di Dio. La parola sopprime la distanza, rappresenta il tentativo, attraverso il significato, di ricostruire indefinitamente il legame con il mondo. La parola resta al di qua, sufficiente ad ancorare lo scambio con gli altri, ma impotente per soddisfare la pienezza del sentimento. Dio non è più un puro oggetto di fede, ma è sentito, toccato: le facoltà dell'anima si trasformano improvvisamente per dare corpo all'impalpabile ma non riescono a risolvere la questione lancinante del linguaggio.

Secondo Vladimir Jankélévitch, il silenzio abitato dal sentimento della presenza di Dio è ineffabile: quello che contrappone l'uomo alla morte è indicibile, nessuna parola arriva alla bocca:

> L'ineffabile è inesprimibile perché mancano le parole per esprimere o definire un mistero così ricco, perché a suo riguardo ci sarebbe infinitamente da dire, immensamente da suggerire, interminabilmente da raccontare […]. L'ineffabile è inesprimibile nel senso che è esprimibile all'infinito […]. La poesia o creazione che suscita in noi l'ispirazione dell'ineffabile ci promette un avvenire appassionante di poemi e di meditazioni. (Jankélévitch, 1977, p. 81)

L'ineffabile lascia libero corso all'infinito di una parola che non può trattenersi dal portare avanti la propria testimonianza. Incessantemente, si tratta di dire l'impossibilità di dire, di lasciarsi andare con emozione e giubilo a un torrente di parole e di perifrasi che nominano l'immensità divina per mostrare una radiosa impotenza, un amore debordante che

brucia le parole e lascia privi di voce, nonostante l'abbondanza degli aggettivi. Bisogna riflettere senza sosta sull'inefficacia della voce, sul fuoco del desiderio ardente, e appellarsi al silenzio per non tradire Dio. Sull'esigenza di tacere il mistico è irremovibile. Davanti a Dio la lingua si scioglie, raggiungendo sommi livelli di eloquenza, per lasciarsi sfuggire poi, nel pronunciare una frase subito dimenticata, che niente vale quanto il silenzio per non rinchiudere la propria relazione intima con Dio in un significato troppo restrittivo.

La mistica si nutre di silenzio, è un sussurro di parola, ciò che rimane di un linguaggio in parte dissolto nell'illuminazione o nell'abbagliante sentimento della presenza di Dio. La testimonianza è un diluvio di parole a ridosso del silenzio, emanazione paradossale di un non-dire che sovrasta maestosamente l'inanità del dire, ma tramite l'ineluttabile mezzo del linguaggio. La traduzione di Dio in parole lascia l'essenziale al di fuori del discorso senza, però, liberare il mistico dei mezzi umani di cui continua a fare uso per nominare la propria esperienza. La retorica mistica rivela un'impotenza che è la migliore prova, ai suoi occhi, della profondità del sentimento, elaborando una "apologia dell'‘imperfetto'" (de Certeau, 1982, p. 167). Ma l'imperizia è essenziale, perché evidenzia gli effetti della dissoluzione della lingua a causa della prossimità al divino, che sottrae all'uomo gli ordinari strumenti della comunicazione. La scrittura mistica si confronta con il paradosso di dover parlare di sé senza riuscirci e di dover sostare sul filo del rasoio di una testimonianza impossibile. Da tale condizione deriva la glossolalia che spezza le strutture della lingua, le perifrasi, le metafore ecc., ma soprattutto il silenzio a più riprese evocato dal mistico che perviene così al delicato compromesso tra la sovrabbondanza dell'esperienza e il sentimento della pochezza dell'affermazione.

L'invocazione lungamente argomentata del silenzio è un modo elegante di non cedere completamente all'impotenza. Se le parole sono schiave di un significato sparpagliato e maldestro, di una distanza che l'individuo ha la sensazione di aver colmato, allora il silenzio, lasciando la lingua in sospeso, è il luogo in cui la trasparenza ha l'agio di stabilirsi. Di fronte alla turbolenza o all'ardore di ciò che prova, il ricorso al silenzio ripristina l'unità di sé. Ma se, nonostante tutto, è necessario esprimere tale esperienza in forma scritta, allora conviene inventare una forma di narrazione che riesca a dar voce a ciò che risulta esprimibile. "C'è un tipo di silenzio che nasce dalla sproporzione

fra l'insignificanza delle parole e l'eccesso del loro significato. Allora le parole poco a poco divengono allusione fino a svanire del tutto" (Lavelle, 1942, p. 92). Secondo Michel de Certeau: "La frase mistica è un artefatto del silenzio. Produce silenzio nel rumore delle parole" (de Certeau, 1982, p. 173). Il mistico deve confrontarsi con la dolorosa inadeguatezza del proprio linguaggio, ordito nella carne, di fronte a un Dio che trascende tutte le categorie di pensiero. E tuttavia, non si risolve a tacere.

PIETRE MILIARI DEL SILENZIO NELLA TRADIZIONE CRISTIANA

Nel *Parmenide*, Platone sottolinea l'incompiutezza del linguaggio per rendere conto dell'Uno:[2]

> Quindi non c'è di esso né nome né discorso né scienza né sensazione né opinione. […] Non c'è quindi modo né di nominarlo né di farlo oggetto di un discorso né di opinare su di esso né di conoscerlo, non c'è niente fra le cose che sono che ne abbia sensazione. (Platone, ed. it. 1971, pp. 35-36)

Di fronte all'immensità dell'Essere, l'uomo tace. Platone prende le distanze dal senso comune fondato sul linguaggio e sulle sensazioni, imprigionato nella pesantezza del corpo. L'intuizione del mondo delle Idee è la sola conoscenza valida, che testimonia l'immutabilità dell'universo. L'attaccamento terrestre al corpo costituisce un ostacolo alla comprensione concettuale delle Essenze. Nel suo commento al *Parmenide*, Proclo conclude notando che Platone lascia l'ultima parola al silenzio: *silentio conclusit*. Porfirio cita un taumaturgo della fine del I secolo, secondo il quale il culto di Dio può essere officiato soltanto attraverso il silenzio:

> Al Dio supremo […] non offriremo nulla di ciò che è sensibile, né in olocausto, né attraverso la parola. Infatti, non vi è nulla di materiale che, per l'essere immateriale, non risulti subito impuro. Ecco perché nemmeno il linguaggio della voce gli è appropriato, e perfino il linguaggio interiore non lo è, quando è contaminato dalla passione dell'anima. Il nostro solo omaggio si esprime in un silenzio puro e in puri pensieri a lui rivolti. Dobbiamo perciò unirci a Dio rendendoci simili a lui, offrendogli la nostra elevazione come un santo sacrificio, perché costituisce, a un tempo, il nostro inno e la nostra salvezza. (Miquel, 1981, p. 831)

Tra i discendenti neoplatonici si contano molti filosofi tormentati dalla dualità tra il mondo umano e quello celeste e dalla difficoltà di raggiungere l'unità su questa terra. Filone opera un collegamento tra il pensiero greco e quello ebraico: egli ritiene che l'uomo sia a immagine di Dio nello spirito, ma radicato nella dualità attraverso il corpo. In una prospettiva platonica, Filone associa Dio all'Idea suprema da cui emanano il sensibile e

l'intelligibile. La conoscenza di Dio non è una questione di concetti, bensì di unione a Lui nell'estasi. Filone ricorda l'episodio biblico in cui Mosè, sul monte Sinai, chiama Dio per poterlo vedere. L'Eterno risponde ma, essendo avvolto dalle nubi, rimane inafferrabile. Dio c'è, ma non può essere visto; l'intelligenza deve rassegnarsi all'abbandono di ogni sapere positivo, perché la trascendenza divina è incommensurabile per gli umani mezzi di comprensione. Il mistico vive una condizione simile a quella di Mosè, perché giunge alla contemplazione di Dio senza poterne parlare, immergendosi in una nube di inconsapevolezza. Nel corso della sua giovinezza, sentendosi combattuto tra l'azione e la contemplazione, Filone si reca nel deserto alla ricerca di una purificazione dei sensi e dell'anima, per avvicinarsi a Dio tramite la disciplina del silenzio e della meditazione. Impegnato poi nella vita politica del suo tempo, afferma di provare nostalgia per la vita ritirata degli esseni e dei terapeuti votati alla sola contemplazione. Questi ultimi, il cui stile di vita è descritto nella sua opera *De vita contemplativa*, rappresentano, secondo Eusebio di Cesarea, il modello della prima comunità cristiana (Guillaumont, 1967, p. 333).

Secondo Plotino, l'essenza di un essere individuale racchiude in sé una particella di quell'Uno di cui è manifestazione. La gerarchia degli esseri dipende dalla profondità d'animo che li caratterizza. Con un senso di stupore, l'uomo si immerge nell'Uno da cui il mondo è nato grazie a una serie di cristallizzazioni. L'uomo viene allora invitato a rinunciare alle diverse forme di testimonianza giacché la parola non è che balbettio di fronte all'Unità intuita e si perde nell'insignificanza. Al termine di una purificazione morale e di un percorso verso l'interiorità, l'estasi annulla la dualità tra il soggetto e l'oggetto della conoscenza. L'ineffabile traduce il puro godimento dell'Unione. Plotino parla di momenti in cui si ritrova distaccato dal proprio corpo, immerso in una maestosa bellezza. Scrive:

> Sono divenuto una cosa sola col divino, e collocatomi saldamente in esso sono pervenuto a quell'attività superiore che mi ha posto al di sopra di ogni altro intelligibile. E però, dopo questa sosta nel divino, disceso dall'Intelletto al ragionamento, mi chiedo smarrito come mai anche ora sia disceso, e come mai l'anima mi sia entrata nel corpo, pur essendo così come mi è apparsa, per se stessa, nonostante si trovi in un corpo. (Plotino, ed. it. 1997, p. 692)

Il cristianesimo conferisce forma dottrinale all'Uno di Plotino e non cessa di fare riferimento a esso. Dionigi Areopagita enuncia la testimonianza inaugurale, chiamata a un'inesauribile posterità, di questa alleanza con il

neoplatonismo. L'estasi plotiniana si trasforma a contatto con la nuova religione, diventando la ricerca appassionata di un uomo che si sforza, attraverso l'ascesi, di raggiungere Dio grazie al lavoro sulla propria anima. Le opere di Dionigi Areopagita hanno esercitato una notevole influenza sulla mistica cristiana, in modo particolare su Meister Eckhart e san Giovanni della Croce. Nelle sue *Gerarchie celesti*, Dionigi traccia un cammino che la mistica cristiana conosce bene: la purificazione, innanzitutto, poi l'illuminazione, infine la perfezione. Il fedele viene prima condotto, attraverso la preghiera, a liberarsi di tutto ciò che non è Dio, a spogliarsi dell'inessenziale che ostacola il suo avanzare verso l'interiorità. Allora la sua visione del mondo si trasforma, l'illuminazione si impossessa di lui, egli è in cammino, è già diventato altro, sente al proprio fianco la presenza di Dio, ogni oggetto, ogni evento è trasfigurato. Ben presto raggiunge il suo scopo: somigliare a Dio, unirsi a Dio. Come rendere conto della contemplazione divina? Si palesano due vie: una via positiva di testimonianza, in cui è possibile nominare concisamente gli attributi di Dio, che però risulta di molto inferiore alla seconda, nella quale Dio si rivela soltanto attraverso una serie di negazioni:

> Così ora, penetrando nella caligine che sta sopra alla intelligenza, troveremo non la brevità delle parole, bensì la mancanza assoluta di parole e di pensieri. Là il discorso, discendendo dalla sommità verso l'infimo, secondo la misura della sua discesa, si allargava verso un'estensione proporzionata, ma ora esso, salendo dalle cose inferiori verso ciò che sta al di sopra di tutto, man mano che si innalza, si abbrevia; e finita tutta l'ascesa si fa completamente muto e si unirà totalmente a colui che è inesprimibile. (Scazzoso, Bellini, 2009, p. 609)

Il mistico riesce ad annullare totalmente la distanza, raggiungendo il godimento puro dell'alleanza. È questa la dimensione in cui si rivela

> la caligine luminosissima del silenzio che insegna arcanamente; caligine che fa risplendere in maniera superiore nella massima oscurità ciò che è splendidissimo, e che esuberantemente riempie le intelligenze prive di occhi di splendori meravigliosi, nella completa intangibilità e invisibilità. (*Ibidem*, p. 603)

L'Unione, insomma, si realizza nel mistero: l'umana comprensione si fonda su un'intelligenza che non è in grado di esprimere Dio in parole. L'immagine fa riferimento all'episodio della salita di Mosè sul monte Sinai nel libro dell'Esodo (Es 24,12-18). Mosè lascia il popolo dietro di sé, ai piedi della montagna, e raggiunge la cima, dove viene avvolto dalla divina caligine: la Tenebra. Per Dionigi Areopagita, quest'ultima rappresenta la "mistica dell'ignoranza" (Scazzoso, Bellini, 2009, p. 605): qualsiasi sapere indietreggia

entrando in contatto con essa, cedendo alla trascendenza dell'incontro con il divino. L'uomo si annulla in Dio. Dionigi apre la via feconda della teologia apofatica, secondo cui non ci si può avvicinare a Dio se non con una serie infinita di negazioni e tramite l'uso frequente della metafora del silenzio.

Le "scuole" mistiche sono numerose e ancor più varia è la specificità degli uomini e delle donne che intrattengono con Dio una relazione privilegiata, affrontando la questione del silenzio nelle sue diverse forme. Cercheremo di mettere qualche punto fermo nell'immensità del continente religioso. Nel XII secolo i beghinaggi fiamminghi e renani vanno incontro a una fioritura mistica. L'abolizione dell'Io nell'ineffabile dell'Essenza Divina e la mistica nuziale del matrimonio con Dio sono al centro del discorso. Tra queste donne ricordiamo Hadewijch di Anversa. In una sua poesia, la beghina osserva: "Il conoscere mi ha abbandonata, lontano è il comprendere e inafferrabile; perciò devo tacere e restare dove sono. In quel luogo è come essere in un deserto; perché là non possono arrivare né pensieri, né parole" (Pseudo-Hadewijch, ed. it. 2007, pp. 47-49). E ancora: "Nella selvaggia e vasta semplicità vivono i poveri in spirito nell'unità; là non trovano che una nuda libertà che sempre risponde all'eternità" (*ibidem*, p. 81). Numerose sono le testimonianze che potrebbero far seguito a quella di Hadewijch. Altrove, nella regione di Assisi, una ventina d'anni dopo la morte di Francesco nasce Angela da Foligno. Angela detta le proprie visioni estatiche al suo padre spirituale, frate Arnaldo, provando però dentro di sé la permanente sensazione di blasfemia, tanto ha l'impressione che le sue parole sminuiscano il contenuto della sua esperienza. Il tema dell'ineffabile riaffiora spesso sulle sue labbra:

> L'anima mia allora sentì in sé la vivacità dell'atto divino. Come tentare di descrivere questo mistero, profondo abisso aperto in tutte le direzioni? È tanto ineffabile che nessun Santo e nessun Angelo potrebbe descriverlo o spiegarlo; anzi mi pare di capire che nessun Angelo o altro essere creato sia capace di intenderlo. Quello che ne dico io, dunque, è addirittura falsità e bestemmia. (Angela da Foligno, 1926, p. 78)

Anche la mistica renana insiste sull'importanza del silenzio nella relazione con Dio. Meister Eckhart è un domenicano influenzato dal proprio ordine, ma anche dal neoplatonismo e, in modo particolare, da Dionigi Areopagita. Eckhart va verso Dio lungo il cammino del Cristo, ma non solo: egli giunge infatti ad affermare una non-dualità che gli procurerà alcuni problemi con l'ortodossia. Dio è al di là della conoscenza, infinito, inesprimibile. Il mondo

è sua emanazione. Una particella di divino è perciò presente nell'anima di ogni creatura. Il ritorno a Dio imboccando la via dell'anima si realizza attraverso il distacco dal mondo sensibile, da ciò che è legato alla vita materiale, ma anche alla vita spirituale che, in sé, non basta, malgrado la volontà di conoscere, nonostante la preghiera e i sacramenti. La dilatazione dell'anima conduce all'estasi, condizione in cui l'anima si perde in Dio. Finché l'uomo è prigioniero del pensiero, rimane separato, le sue parole su Dio sono soltanto chiacchiere. Se non si ritira nel silenzio, permane nella dualità, non può fondersi in Dio:

> Dio è senza nome, perché di lui nessuno può sapere o dire qualcosa […]. Se dico che Dio è buono, non è vero. Io sono buono, Dio non lo è […]. A questo proposito Agostino dice: "Ciò che l'uomo può dire di più bello di Dio è saper tacere, per la sapienza dell'interiore ricchezza". Taci dunque e non blaterare su Dio perché, se lo fai, stai proferendo menzogne e commetti peccato […]. Un maestro dice: "Se avessi un Dio che posso comprendere, non lo riconoscerei affatto come Dio!". Se comprendi qualcosa di Dio, egli non è niente di ciò, e per il fatto di conoscere qualcosa di Dio, cadi nell'ignoranza. (Meister Eckhart, ed. it. 2002, pp. 551-552)

Tuttavia, la trasfigurazione nel Totalmente Altro separa completamente dalla parola, è un ritorno al silenzio: "Nel silenzio, il che vuol dire: nel fondo semplice, nel deserto silenzioso in cui non si scorge più differenza alcuna, né Padre, né Figlio, né Spirito Santo, nei recessi dell'intimità, in cui nessuno abita" (Dupuy, 1981, p. 846).

Giovanni Tauler e Enrico Suso raccolgono l'eredità di pensiero del loro maestro. Il primo, soprattutto, più volte insiste sulla necessità, per il credente, di creare il silenzio interiore per ricevere Dio. Tauler scrive che, nell'unione mistica,

> lo spirito viene trasportato al di sopra di tutte le potenze, in una sorta di vasta solitudine. È la misteriosa Tenebra in cui si nasconde il Dio senza limiti. Si viene ammessi e assorbiti in qualche cosa di unitario, semplice, divino, illimitato, al punto che, sembra, non si è più in grado di distinguersi da esso.

Nel cantico spirituale *Sulla nudità interiore e sull'abbandono di noi e di tutto*, egli chiede al pensiero di tenersi in disparte:

> Ho perduto ciò che è mio. Io sono annientato: chi ha raggiunto la nudità dello spirito non può più preoccuparsi. […] Questa è la vera unità: quando non mi muove né gioia né dolore […]. Dacché mi sono perduto così nell'abisso, non ho potuto più parlare, sono diventato muto: talmente la luminosità divina mi ha inghiottito. (Tauler, ed. it. 1977, pp. 851-852)

L'uomo che si impone la disciplina del silenzio e della preghiera si lascia penetrare dalla parola di Dio. "Perciò devi tacere: così il Verbo di questa nascita potrà parlare in te ed essere sentito in te. Ma sii certo che se tu vuoi

parlare, egli deve tacere. Non si può servire meglio il Verbo che tacendo e ascoltando" (*ibidem*, p. 41). Suso così si raccomanda: "[…] che tu metta una serratura alla tua bocca aperta, affinché ti abitui a non aprire mai la porta, tranne che non abbia un motivo necessario o utile" (Suso, ed. it. 1971, p. 490). La mistica renana è assetata di silenzio: affinché Dio parli, l'uomo deve tacere e mantenersi in un atteggiamento di ascolto e raccoglimento.

Qualche secolo dopo, Angelus Silesius si rivela un altro esempio significativo della teologia negativa, che individua nel silenzio una via privilegiata di dialogo con Dio. L'incontro dell'anima con il divino elimina, secondo Silesius, ogni forma di conoscenza a vantaggio dell'amore: "Nulla in Dio si conosce: egli è un unico Uno, ciò che in lui si conosce, questo bisogna essere" (Silesius, ed. it. 1989, p. 77). L'uomo prende, innanzitutto, le distanze da se stesso, rinunciando a qualsiasi forma di interiorità. L'orazione silenziosa traccia il cammino spirituale: "Tanto Dio è sopra tutto, che nulla ne puoi dire: per questo lo preghi ancor meglio tacendo" (*ibidem*, p. 72). O ancora: "È nel silenzio che si sente. Più risuona la Parola in te che nella bocca altrui: se per essa sai tacere, la odi all'istante" (*ibidem*, p. 79). La preghiera formulata nella lingua di Dio è silenziosa e raccolta.

Nella Spagna del xv secolo, i testi mistici abbondano: vi si riconosce la filiazione da Dionigi Areopagita nel loro riaffermare l'impossibilità di pervenire alla conoscenza di Dio. Solo la fede, espressa nell'umiltà e nell'amore, conduce chiaramente a Lui. Francisco de Osuna ripete che la preghiera si definisce come "una ricerca di Dio nel cuore, tramite la via negativa" (Dupuy, 1981, p. 848). La comprensione deve disfarsi di qualsiasi speculazione, abbandonandosi al silenzio secondo le indicazioni della fede. Ma si tratta di un silenzio soave che scorre nell'anima con la dolcezza del miele. A differenza dei renani, non è più un abisso, bensì "una comunione di pensiero con Dio, la cui pienezza rende inutili le parole" (*ibidem*). Uno stile di linguaggio consono al divino, per il quale il mistico ha saputo rendersi degno. In Francisco de Osuna, Bernardino di Laredo, Teresa d'Avila, Giovanni della Croce, solo per fare alcuni esempi, il silenzio è quiete, dolce giubilo, un'altra forma di comprensione. Nel 1527, Osuna pubblica a Toledo un'opera sull'orazione che segna profondamente Teresa d'Avila. I *recogidos* ne fanno il loro pane quotidiano. Questa preghiera personale consiste in un raccoglimento in se stessi, i sensi isolati dal mondo, nel silenzio interiore, per dare libero corso al fervore. Teresa d'Avila e Giovanni della Croce sono le

figure dominanti della mistica del loro tempo, sono espressione di una sorta di età dell'oro, un punto di compimento. Nata nel 1515, Teresa è la riformatrice del Carmelo. *Il castello interiore* descrive infatti la sua esperienza di progressione verso l'interiorità. L'anima viene paragonata a un castello diviso in sette dimore, corrispondenti ai sette gradi di orazione che conducono l'anima al matrimonio spirituale, ovvero alla perfetta unione mistica. Per Teresa, l'orazione è essenziale. La prima dimora del Castello è quella dell'orazione di meditazione, esercizio dei principianti: questa orazione è accompagnata da sentimenti di pace e di gioia, esige talvolta uno sforzo di concentrazione, di fare propria una condizione ancora inusuale. L'orazione di quiete mette a tacere l'intelligenza: "[…] l'anima si sforzi di impedire che l'intelletto discorra […] non resta che abbandonare e abbandonarsi nelle braccia dell'amore" (Teresa d'Avila, ed. it. 2011, p. 1213). L'anima si immerge nel silenzio, si riposa in Dio. Questo stato non è immune dal dubbio: quando è messo alla prova, il mistico sa di essere inglobato in Dio, ma gli capita comunque di interrogarsi sulla natura di una simile esperienza. L'orazione di unione segna l'allontanamento dalle cose del mondo e una veglia presso Dio stesso, senza più dubbio alcuno: ma non è una condizione acquisita una volta per sempre, al contrario, è una grazia. L'estasi è l'ultima tappa e non differisce da quella precedente se non per l'intensità e la durata dei suoi effetti. Per questo motivo è impossibile ricorrere al linguaggio: l'anima osserva il silenzio, gioendo in Dio. Va detto chiaramente che, per Teresa, l'orazione non è un momento del giorno inscritto in una pianificazione del tempo, bensì rappresenta un continuo colloquio con Dio, imponendo anche una postura di silenzio esteriore, per non nuocere alla preghiera. La regola originaria del Carmelo insisteva sull'osservanza del silenzio nella vita comune e metteva in guardia da ogni parola inutile. A questo proposito, santa Teresa è particolarmente rigorosa: "Tutto il tempo in cui le religiose non saranno impegnate con la comunità o in uffici ad essa attinenti stiano, ognuna per conto proprio, nelle celle o nel romitorio assegnato loro dalla priora" (Teresa d'Avila, 1567, pp. 1515-1516). Santa Teresa vieta anche la realizzazione di una sala comune che potrebbe sollecitare le religiose a rompere il silenzio.

San Giovanni della Croce è profondamente segnato dall'incontro con Teresa d'Avila. Le sue opere forniscono una descrizione dell'ascensione progressiva dell'uomo verso Dio. L'esperienza mistica è un'esperienza

d'amore in Dio. Le immagini platoniche abbondano negli scritti di san Giovanni della Croce: in modo particolare, quella del viaggio spirituale dell'anima verso un Dio ineffabile, attraverso la dissoluzione di ciò che è sensibile e pensabile. In *Salita del Monte Carmelo*, in linea con la teologia mistica di Dionigi Areopagita, san Giovanni scrive: "L'anima deve conoscere Dio attraverso ciò che Egli non è, piuttosto che attraverso ciò che è […] nella somma speranza di Dio incomprensibile" (Giovanni della Croce, ed. it. 1991, pp. 226-227). In una lettera alle Carmelitane Scalze di Beas datata 22 novembre 1587, Giovanni della Croce osserva: "La maggiore necessità che abbiamo è quella di tacere con l'appetito e con la lingua dinanzi a questo Dio, il cui linguaggio, che Egli solo ode, è l'amore silenzioso" (*ibidem*, p. 1114). Il silenzio di attenzione a Dio è essenziale: "[…] è meglio che ella impari a porre in silenzio, e a tacere le potenze affinché parli Dio […]. Allorché l'anima giunge alla *solitudine*, *Dio le parla al cuore*" (*ibidem*, p. 235). La mistica di san Giovanni è tormentata dall'impossibilità di raggiungere Dio tramite i concetti o perfino i sentimenti: il cammino verso l'unione d'amore con Dio può realizzarsi soltanto affrontando la notte dei sensi e dello spirito. Nel suo avanzare verso Dio, l'anima si ritrova nell'impossibilità di comprendere, la sua è una progressione attraverso la *noche oscura*. Il mistero della trascendenza di Dio viene simbolizzato da Giovanni della Croce attraverso la montagna oscura di cui il mistico scala la vetta. Dio è là, in alto, circondato dalle nubi, nell'oscurità del *nada*. La notte è un'immagine del silenzio, della scomparsa di ogni forma di materialità sensibile. "Quanto più alte e chiare sono in sé le cose divine, tanto più ignote e oscure diventano per noi" (*ibidem*, p. 98). Il mistico fa, a sua volta, l'esperienza di Mosè sul monte Sinai o di Elia sul monte Oreb: un'illuminazione che lascia senza voce.

> Geremia dimostra l'impotenza di manifestare esternamente tale linguaggio, allorché dopo che Dio gli ebbe parlato egli non seppe dire altro che *a*, *a*, *a* (Ger 1,6); Mosè poi manifesta l'incapacità interiore, cioè del senso interno della immaginazione insieme con quella esteriore, quando del Signore apparsogli nel roveto non solo disse che *giacché Dio gli parlava, egli non riusciva a proferire parola* (Es 4,10), ma anche, secondo quanto si dice negli Atti degli Apostoli (At 7,32), *non riuscì a riflettere* con l'immaginazione interiore. (*Ibidem*, p. 457)

La mistica dell'attraversamento della notte dei sensi e di quella dello spirito sfocia nella dimensione ineffabile dell'incontro con la Tenebra luminosa che dissolve ogni parola nel trionfo della fede.

Il silenzio è un filo rosso nel continente della mistica, anche se assume significati diversi secondo le tradizioni religiose. Una rassegna delle innumerevoli forme che il silenzio può assumere all'interno delle varie spiritualità richiederebbe infiniti esempi, il che va oltre i nostri propositi. Ci accontenteremo di offrire qualche indicazione di ricerca.

L'Islam professa l'unità e l'inaccessibilità di Dio da parte di qualsiasi mezzo umano. Dio rimane estraneo all'intelligenza. I mistici che vogliano avvicinarsi a Lui ricorrendo a metodi particolari si pongono ai margini dell'ortodossia. Il profeta, proprio lui, condanna l'ascetismo e dà rilievo al matrimonio, ovvero alla ricerca della salvezza nell'ordinarietà della vita. Il sufismo è la via musulmana della mistica, così chiamata a causa della veste di lana che indossano gli adepti: ma è difficile parlarne al singolare, tanto risulta frammentata e tanto la sua storia moltiplica i punti di vista. Sotto la guida di un maestro, all'interno di una confraternita, ognuno in possesso di uno stile proprio, il sufi si immerge nella concentrazione spirituale e diverse forme di ascetismo mirano a fargli prendere le distanze dai legami di questo mondo. Il *dhikr* dei sufi, come l'esicasmo, riposa sulla ripetizione silenziosa oppure orale, senza fine, del nome di Dio o di una formula attestante la sua onnipotenza, accompagnata da movimenti regolari del corpo e da una respirazione che contiene l'enunciazione, favorendo così la ricerca della purificazione da tutto ciò che non è Dio, attraverso la messa a tacere dell'attività mentale e la preghiera (Gardet, 1952, pp. 642 sgg.). La preghiera emana dal cuore e si enuncia nel sentimento della presenza divina, in modo solitario, oppure immergendosi nel contagio affettivo del gruppo. L'allenamento mistico, sotto la direzione dello *sheikh*, è difficile e impone digiuni, veglie, voti di silenzio, meditazioni solitarie o collettive, va fatto in condizioni di estrema povertà, di rudezza rispetto alle necessità del corpo. Il mistico conduce una guerra santa contro di sé. Louis Gardet distingue due grandi vie del sufismo: la prima corrisponde alla cosiddetta *wahdat al-shuhûd*, o "Unicità della Presenza testimoniale", l'unione a Dio nell'estasi ma per amore, non per essenza o per sostanza (Gardet, 1970, p. 113). L'esempio più famoso di questa ricerca è offerto da al-Hallâj, che afferma: "L'essenza dell'Essenza di Dio, è l'Amore" (*ibidem*, p. 105). La personalità del mistico svanisce, lasciandosi interamente rivestire delle caratteristiche divine.

L'esperienza è ineffabile. Dice ancora al-Hallâj:

> Ho un Amico, gli faccio visita nella solitudine. Presente perfino quando sfugge agli sguardi, non mi vedrai mai prestare l'orecchio per percepire il suo linguaggio, quasi fosse un rumore di parole. Le sue parole non hanno vocali né elocuzione, né posseggono alcunché della melodia delle voci. (*Ibidem*)

La seconda via descritta da Gardet è rappresentata soprattutto da Bistâmî e si inscrive in una ricerca di intensa "unicità dell'Essere" (*wahdat al-wujûd*): abbandonando l'amore, si insiste piuttosto su un avvicinamento a Dio per negazione. Lo spirito si annienta (*fanâ'*), ma per essere reintegrato nella "nube primordiale" (*ibidem*, p. 114). "Mi sono desquamato del mio io, come un serpente si spoglia della propria pelle; poi ho considerato la mia essenza e io, proprio io, ero Lui" (*ibidem*, p. 102). Identificazione con Dio nell'atto di esistere e unità non con Dio, bensì con l'indicibile che lo circonda:

> Si gioisce della "perfezione del raggiungimento" e ci si ritrova nel "mare dell'essere". Questo significa che si è uniti a Dio esistendo in Lui e che, in questo modo, si è giunti al termine della propria ricerca mistica: il sufi non si spingerà mai più lontano né subirà mai quello che una certa letteratura sulla mistica definisce la fusione con Dio. (Keller, 1996, p. 45)

Anche in questo caso l'ascesi sfocia nell'ineffabile. Il silenzio ha minore importanza nella tradizione musulmana, rispetto al posto che gli è invece riservato nella tradizione cristiana: l'attaccamento al Corano e alla lingua araba, considerata la lingua di Dio, privilegia la parola nella relazione con il divino. Tuttavia, la recita del Corano contempla delle pause di silenzio tra i versetti, affinché il credente si lasci meglio penetrare dal testo, meditandolo in profondità.

IL SILENZIO NELLA TRADIZIONE EBRAICA

La tradizione ebraica accorda al silenzio un posto più rilevante. Filone può essere considerato la prima pietra miliare della mistica ebraica, soprattutto per l'importanza che attribuisce all'episodio di Mosè sul monte Sinai (Es 24,12-18), al felice confronto con l'invisibilità di Dio e alla necessità di passare attraverso la Tenebra per avvicinarsi all'Eterno. Lungo il proprio cammino, il mistico va ineluttabilmente incontro all'ineffabile. A questo proposito, secondo Gershom Scholem due correnti dominano la tradizione ebraica: una privilegia l'esoterismo e la gnosi, l'altra si fonda soprattutto sul sentimento religioso e la devozione. La prima fa riferimento, in modo particolare, ai capitoli della Genesi e all'episodio della visione di Ezechiele

del carro cosmico di Dio. L'attraversamento dei sette palazzi celesti conduce, dopo una serie di peripezie, al silenzio della contemplazione. Ma la distanza tra l'uomo e il suo creatore non può mai essere colmata. La ricerca ultima non è quella della fusione, bensì dell'Adesione all'onnipotenza divina, che si ritiene oltrepassi l'estasi. Tuttavia, alcuni mistici cercano quest'ultima. Per esempio Abulafia, verso la fine del XII secolo, persegue il distacco dal mondo sensibile attraverso la meditazione delle quattro lettere dell'alfabeto ebraico che formano il nome di Dio, allo scopo di provocare uno stato di coscienza a partire dal quale l'uomo fa quel "passo in avanti" che lo libera dal suo radicamento terrestre. Per la cabbala, il linguaggio divino è presupposto stesso del mondo: le cose esistono soltanto grazie alla loro partecipazione al Nome Divino, da cui traggono la loro sostanza. Concentrandosi sulle lettere, la mistica giunge alla creazione di un nuovo stato di coscienza che apre al godimento di Dio. Nelle molteplici correnti di pensiero che caratterizzano la mistica ebraica, il silenzio esprime piuttosto il sentimento dell'ineffabile. Scrive Mosè Maimonide:

> Tutti i filosofi dicono: siamo sopraffatti dalla Sua bellezza, ed Egli ci è celato per la forza del Suo apparire, come il sole è celato agli sguardi che sono troppo deboli per percepirlo. […] L'espressione più eloquente a questo fine è il detto dei *Salmi*: "Il silenzio, per Te, è lode" (Sal 65,2). […] in qualunque cosa noi diciamo con l'intenzione di magnificarLo e lodarLo, troveremmo qualcosa che si applica a Lui, ma vedremmo anche qualcosa di manchevole. Dunque, è meglio mantenere il silenzio e limitarsi a percepire gli intelletti separati, come ordinano i perfetti dicendo: "Parlate in cuor vostro sui vostri giacigli, e tacete" (*ibidem* 4,5). (Maimonide, ed. it. 2003, pp. 213-214)

Il hassidismo è un movimento di fervore, ricco di parole, canti, danze, grida, preghiere, racconti, ma anche di silenzio. Dio è vicino all'uomo e non lo abbandona mai, è amato appassionatamente e celebrato attraverso tutti i gesti della vita quotidiana. Questa corrente, di carattere decisamente popolare, non rinnega le gnosi esoteriche, anzi a esse si ispira, però imprimendo loro un cambiamento verso un più accentuato sentimento di compassione. Elie Wiesel parla della comunità di Worke, piccola località vicino a Varsavia, dove i fedeli si recavano per tacere, raccogliendosi in silenzio insieme al rabbino, andandosene poi con il cuore colmo di fervore. Un invitato racconta lo svolgersi di un pasto di Shabbat, durante il quale non viene pronunciata parola. Gradatamente, sui volti dei *hassidim* iniziano a riflettersi le ombre dell'oscurità. Improvvisamente: "Si sentiva solo il silenzio che emanava dal Rabbi e cui si univa il nostro, grave e nobile, sconvolgente e

vibrante di bellezza, di amicizia; raramente abbiamo conosciuto una simile comunione" (Wiesel, 1981, p. 167). Il rabbino chiede che tutti recitino insieme la benedizione prevista a chiusura del pasto. E l'uomo che racconta questa storia conclude:

> Ah, che lezione, che lezione ho ricevuto quel giorno… Il Maestro mi ha sottoposto a un interrogatorio tanto rigoroso e severo che sentivo il mio cuore cedere, sentivo le vene sul punto di scoppiare… Ma ho superato l'esame, ho risposto alle sue domande … Ah, che lezione, che lezione… (*Ibidem*, p. 168)

Rebbe Menzel riunisce intorno a sé i propri seguaci, rimanendo in silenzio per tutta la notte. All'alba si alza, dicendo: "Beato colui che sa che l'Uno è uno e unico… Il silenzio è buono anche se vuoto; le parole, no: se sono vuote restano tali" (*ibidem*, p. 184). Rabbi Nachman di Breslavia, di cui si diceva che il suo silenzio nel mezzo di una folla si sentisse da un capo all'altro del mondo, chiedeva ai propri discepoli un'ora quotidiana di solitudine e di silenzio. Un giorno, Rabbi Levi-Itshak di Berdičev fa chiamare un giovane maestro di nome Aharon. L'inviato fatica molto per convincerlo a presentarsi. Il Rabbi lo accoglie con un saluto caloroso: "Siate il benvenuto Rabbi Aharon, prendete posto Rabbi Aharon" (Wiesel, 1972, p. 93). Il giovane rimane sbalordito per l'onore che gli è stato riservato, ma accoglie l'invito del Maestro di sedersi davanti a lui. Due ore trascorrono senza che una sola parola sia pronunciata tra i due. A un certo punto, senza che si fossero messi d'accorso, un sorriso illumina il volto di entrambi. Si lasciano, sempre senza scambiarsi parola: né l'uno né l'altro rivelano il contenuto dello scambio silenzioso, ma Aharon ben presto diventa Rebbe Aharon (*ibidem*, p. 110). Wiesel afferma di sentirsi molto vicino a Worke proprio per quel silenzio che la caratterizza e che gliene ricorda un altro,

> quello di intere comunità che attraverso un continente in fiamme, su un pianeta di cenere, si dirigevano verso la morte, lente e silenziose e raccolte, quasi disperando della parola, e forse perfino del silenzio. […] Camminano, camminano, e lasciano dietro di sé un silenzio che non perirà. Silenzio intero. Assoluto […]. E so cosa incarna: un appello, un grido che un popolo ha forgiato per tenderlo come un'offerta alla notte e al cielo – offerta di una umanità giunta al termine del linguaggio, al termine della creazione, al di là di un segreto che resta indecifrabile. (Wiesel, 1981, p. 187)

IL SILENZIO NELLA TRADIZIONE ORIENTALE

Il pensiero buddhista si inscrive in una dimensione spirituale completamente diversa, respingendo qualsiasi riferimento a un assoluto, e

sottolineando piuttosto la ricerca della vacuità e la comprensione della non-sostanzialità dei fenomeni e della persona stessa. L'esistenza è sofferenza: affrancarsi da tale condizione è lo scopo ultimo, sottraendosi alla legge delle successive reincarnazioni. L'adepto viene invitato a percepire il mondo sotto forma di un flusso privo di senso, effimero nelle sue manifestazioni, e a prendere le distanze da esso squarciando il velo dell'ignoranza. Saggio è colui che, attraverso la contemplazione, si libera da ogni forma di attaccamento materiale, giungendo a fondersi nell'ordine cosmico attraverso il Risveglio. Ogni uomo è "natura di Buddha", capace di liberarsi della forma empirica presente che gli conferisce un volto e un'identità sociale. Il Buddha non è una persona, bensì uno stato di Risveglio, di non dualità. L'Essere si dissolve nel *nirvana*, forma del silenzio assoluto che lo stesso Buddha si rifiuta di definire:

> Il Buddha un giorno, sul Picco degli Avvoltoi, intendendo esporre la dottrina ad un gruppo di discepoli, non volle usare parole e si limitò ad alzare dinanzi all'assemblea un mazzo di fiori che gli era stato donato da un suo discepolo laico. Nessuno capì il gesto, eccetto il venerabile Mahākāśyapa, che sorrise in modo calmo al Maestro, per esprimere che aveva perfettamente inteso il senso di quell'insegnamento muto ma eloquente dell'Illuminato. Allora questi aprì la sua bocca dalla lingua d'oro e proclamò solennemente: "Ho il più prezioso tesoro spirituale e trascendentale che ora voglio trasmettere a te, o venerabile Mahākāśyapa!". (Suzuki, 1927, p. 159)

Il silenzio è al di là della domanda e della risposta, nella trascendenza del linguaggio, e al di fuori di ogni illusione. Un giorno un discepolo chiese al Buddha se potesse enunciare la verità senza pronunciare nemmeno una parola. Osservando il silenzio, il Buddha glielo dimostrò, a sua edificazione.

Il controllo della parola è una delle regole cardinali di cui viene richiesto il rispetto ai monaci buddhisti novizi, nel momento in cui entrano in monastero. Controllo dei sensi, ritiro dalla turbolenza del mondo. Attraverso un uso moderato della parola, il monaco buddhista si ritrova sottomesso alle regole del silenzio che reggono l'organizzazione del monastero. Lo zen poggia su questa dottrina, rinunciando all'attribuzione di un senso alle cose e riconoscendo in esse soltanto delle forme di vacuità. Questa disciplina non si trasmette attraverso l'intelligenza di un discorso, bensì si acquisisce sotto l'egida di un maestro. L'illuminazione riposa su elementi talvolta risibili, banali, quali, per esempio, un suono improvviso carico di un significato che sconvolge l'uomo, provocandone il risveglio: una pietra che cade, il grido di un uccello, una tempesta ecc. Ma il *satori* costruisce la propria preparazione anche grazie alla relazione particolare che

si crea tra il maestro e il discepolo, soprattutto per il tramite di un *kôan*, ovvero un enigma apparentemente assurdo, sul quale l'adepto in meditazione deve concentrarsi, mobilitando tutte le proprie risorse intellettuali e morali. "Qual è il suono di una sola mano?" può essere uno degli enigmi posti. Di fronte al paradosso o all'impossibilità di rispondere, il novizio prova un senso di profondo turbamento. Lo scopo è quello di confondere l'intelligenza, favorendo la creazione intima di un caos del significato. Ma la risoluzione di un solo enigma corrisponde alla risoluzione di tutti. Le domande si rispecchiano l'una nell'altra, talora essenziali, talora vane, rivelando che solo il silenzio ha l'ultima parola, e che riempire il mondo di parole non basta. Una storia zen racconta i tentativi ostinati di Toyo, un novizio, per risolvere il *kôan* del rumore provocato da una sola mano. Mentre sta meditando sul quesito, dalla sua camera sente la musica delle geishe, e improvvisamente pensa di aver trovato la risposta. Il giorno successivo si reca di corsa dal suo maestro, offrendogli la risoluzione dell'enigma: le arie sentite il giorno prima. Si mette allora a suonarle. Rimbrottando il discepolo, il maestro gli risponde che non è quella la risposta. Immaginando che un simile rumore non debba essere per nulla udibile, il giovane si ritira nella natura per meditare. Ascoltando il mormorio di un ruscello tra le piante, pensa di aver infine trovato la soluzione. Ma il maestro, ancora una volta, lo caccia via. Il discepolo continua a lungo a cercare, pensando di individuare, nelle grida di una civetta o nel fremito delle foglie, il rumore di una sola mano. Ma il maestro non si lascia convincere e rinnova l'invito al discepolo a perseverare nella ricerca. Alla fine, sviluppando un più elevato grado di maturità, il novizio entra in meditazione, dimenticando tutti i suoni. E proprio a quel punto, allora, sente il rumore di una sola mano (Wilson Ross, 1963, p. 84). A differenza di altri sistemi religiosi, nei quali la conoscenza è un'accumulazione, lo zen è una privazione, una rottura, un abbandono negli antichi saperi della vita corrente, un distacco pacifico e gioioso.

Vedendo i propri discepoli paralizzati nell'ansiosa ricerca di una risoluzione del *kôan*, il maestro Rinzi talvolta li aiutava emettendo un grido improvviso che produceva in loro un *satori*. Il maestro definiva il grido: "Silenzio". Nessuna contraddizione in questa definizione, giacché la sorpresa svela una forte tensione intellettuale che sfocia nel silenzio mentale del discepolo. L'illuminazione liberatrice produce un altro stato di coscienza,

che svela la vacuità del mondo. Il *satori* è apertura verso l'infinito, "comprensione nella consapevolezza di non sapere" (Ueda, 1995, p. 13). La persona in meditazione si libera dell'illusione di una coscienza personale, del tempo psicologico, di ogni passione, si affranca da qualsiasi desiderio, percependosi come un elemento del cosmo. L'illuminato raggiunge allora il silenzio mentale, il cui grado più alto è quello del *moku*, termine giapponese che significa "tacere assolutamente", parlando talvolta, ma all'interno di un'apertura senza limiti (*ibidem*, pp. 15-16). Questa condizione non corrisponde a un'assenza dal mondo, bensì a una diversa qualità di presenza. L'abbandono avviene là dove l'individuo si trova, qualunque sia il suo compito abituale. Pescatore, contadino, pittore, insegnante, il soggetto vive la propria esistenza con una conoscenza allargata e trova la propria liturgia in ogni atto della vita quotidiana.

I maestri zen scoraggiano qualsiasi tentativo di appropriarsi di ciò che è esteriore attraverso il discorso e l'intelligenza, un significato che sfugge incessantemente a chi non getti la rete giusta nella corrente tumultuosa del mondo:

> […] i maestri mirano a suggerire la via lungo la quale si può giungere a sperimentare la verità dello Zen, questa non potendo essere data nella lingua e con la lingua che essi e noi tutti usiamo come mezzo per comunicare le idee. Nel caso in cui ricorrano alle parole, il linguaggio ai maestri serve come mezzo di espressione di sentimenti, di stati d'animo, di percezioni interne, non di idee; per cui, a cercarvi appunto la formulazione di idee, tale linguaggio dei maestri resta affatto inintelligibile. […] Il significato non va cercato nell'espressione come tale, bensì in noi stessi, nel nostro spirito, ridestato alla stessa esperienza. (Suzuki, 1927, pp. 272-273)

Se non si giunge ad afferrare concretamente la verità singolare, questa rimane soltanto un riflesso superficiale, la parola di un maestro o il suo silenzio sono soltanto segni, ovvero un tentativo di analizzare l'evento, non un commento allo stesso.

Il racconto di un filosofo tedesco, Eugen Herrigel, recatosi a tenere dei corsi in Giappone e desideroso di essere iniziato alla pratica del tiro con l'arco, rivela la sobrietà di parola e la qualità di presenza di un maestro quasi sempre silenzioso, che non dispensa alcuna verità, ma accompagna le imperizie e le reticenze di un uomo che, lentamente, produce una propria verità nell'abilità con l'arco. La formazione somiglia molto a un'iniziazione, all'impegno in un percorso che non tollera alcun indietreggiamento perché, nella sua progressione, sovverte l'antico sguardo che l'uomo rivolgeva alle cose. L'edificazione di un rapporto con il mondo è senza comune misura,

non ha nulla a che fare con la ripetizione di una verità preconfezionata che non lascia alcuna scelta all'adepto. Mentre l'Occidente vede nel tiro con l'arco l'affermarsi puramente tecnico di una destrezza, la tradizione giapponese ne fa un percorso che conduce a sé. L'errore fecondo di Herrigel lo porta a scegliere il tiro con l'arco perché egli è già un affermato tiratore con il fucile e con la pistola. Ma la tradizione zen ha un concetto totalmente diverso di questa disciplina:

> Per tiro con l'arco in senso tradizionale […] il giapponese […] non intende una abilità sportiva raggiunta più o meno compiutamente attraverso un esercizio in prevalenza fisico, ma una capacità acquisita attraverso esercizi spirituali e che mira a colpire un bersaglio spirituale: così dunque che l'arciere, in fondo, prenda di mira e forse arrivi a cogliere se stesso. (Herrigel, 1948, pp. 17-18)

Il tiro con l'arco non è un fine in sé, bensì un mezzo tramite cui l'uomo, in un certo senso, nasce una seconda volta, giungendo a una presa di coscienza delle proprie risorse interiori. Si tratta di "conseguire qualcosa […] d'interno e con se stesso" (*ibidem*, p. 21). L'impresa non consiste tanto in un esercizio di pazienza per acquisire l'abilità richiesta, bensì in un difficile avanzamento nel proprio sé, in cui ha luogo una strenua lotta tra i molteplici contenuti ai quali l'uomo è attaccato, diventando una questione di vita o di morte: "Noi maestri d'arco diciamo: un colpo – una vita!" (*ibidem*, p. 47). L'uomo non ne esce indenne, e infatti intraprende questa via per cambiare. Lo svolgimento dell'atto prevale sul raggiungimento del bersaglio, l'essenziale non è tanto insito nel risultato quanto nel modo di fare. Si tratta della ricerca della perfezione che abolisce qualsiasi possibile futilità del gesto. Qualsiasi atto della vita quotidiana conduce sul limitare di una stretta porta, varcata la cui soglia l'individuo ha accesso alla propria essenzialità. La sacralità che circonda così ogni minimo gesto riposa sulla qualità del silenzio sprigionato dall'azione. Descrivendo la cerimonia del tè, Kakuzo Okakura ce ne offre un'illustrazione:

> Da noi il tè divenne qualcosa di più della semplice idealizzazione di una forma del bere: divenne una religione dell'arte di vivere […]. La cerimonia era una sorta di rappresentazione improvvisata la cui trama andava intrecciandosi intorno al tè, ai fiori e alla pittura. Non un colore a disturbare la tonalità della stanza, non un suono a deturpare il ritmo delle cose, non un gesto a prevaricare l'armonia, non una parola a infrangere l'unità dell'ambiente, non un movimento che non fosse eseguito con semplicità e naturalezza. (Okakura, 1906, pp. 29-30)

Applicando la propria volontà su un punto in particolare, cercandovi la perfezione interiore, l'uomo accede al sentimento dell'universale, liberandosi

dei precedenti condizionamenti per raggiungere un'altra dimensione della realtà. In questo senso il tiro con l'arco, o l'arte floreale, la cerimonia del tè, la realizzazione di un'opera d'arte o del quotidiano sono pure dei cammini perché, nella misura in cui il silenzio accompagna la ricerca, quest'ultima spinge l'uomo a confrontarsi con significati che appartengono a lui soltanto. La padronanza di una tecnica locale è un'apertura al mondo, se si forma in una qualità particolare dello sguardo e del gesto: se si è accompagnati da un maestro, come nell'esperienza riferita da Herrigel, l'apprendimento si svolge non tanto attraverso la parola o le lezioni del docente, quanto piuttosto attraverso la sua presenza silenziosa ed esigente, attraverso il suo esempio. Egli non è un maestro di verità, bensì un maestro di senso. I suoi gesti e il suo sguardo pervadono lo spirito del novizio tramite la loro aura di silenzio. Non è muto, anche se potrebbe esserlo, ma il suo uso della parola rinvia solamente a indicazioni di dettagli, ad affermazioni sibilline: un modo per ricordare che non si sta sottraendo al proprio compito, ma che per il discepolo il tempo non è ancora giunto. Tranne alcune indicazioni enigmatiche, egli tace, e la forza del suo silenzio si diffonde sul novizio, sollecitato a immergersi nelle profondità del proprio sé. Con flemma, pazienza, senza alzare la voce, esegue il proprio compito offrendosi come modello, o piuttosto come superficie di proiezione, idealizzata dall'adepto. Non si pone come un fine in sé, uno scopo da raggiungere, ma come semplice mezzo, come un ponte di collegamento per l'altro, nel percorso che ciascuno traccia con i propri passi. L'essenziale, per i maestri zen, non è tesaurizzare un sapere, bensì conoscere se stessi, sottraendosi al soffocamento e alle contraddizioni insite nella molteplicità che ogni essere umano alberga in sé, per potersi muovere all'interno della stessa con cognizione di causa: una formazione alla lucidità che insegna ad aprire gli occhi, innanzitutto, su un mondo sempre più vasto, dando la priorità al silenzio.

Le tradizioni orientali conoscono una musica silenziosa, al di là dei sensi, che invita al raccoglimento, e a intraprendere un cammino interiore. Le sonorità del silenzio, percepite dagli iniziati, aprono a un'altra dimensione della realtà, a una via spirituale estranea alle comuni consuetudini ma che, non per questo, è meno incarnata nel mondo. I musicisti del silenzio incarnano la porta stretta che si apre su ciò che è al di là delle apparenze. Nel 1935, in Cina, Nikos Kazantzakis assiste a un concerto in un tempio

buddhista di Pechino. I musicisti prendono posto, accordano i propri strumenti, si concentrano:

> Il vecchio maestro della casa abbozza il gesto di applaudire, ma i suoi palmi si fermano un attimo prima di toccarsi. È il segnale che apre questo straordinario concerto muto. I violinisti sollevano gli archetti e i flautisti adattano gli strumenti alle proprie labbra, mentre le loro dita si spostano rapidamente sui fori. Silenzio profondo […]. Non si sente nulla, quasi si trattasse di un concerto che si sta svolgendo molto lontano, dalla parte delle ombre, sull'altra riva della vita e di cui, però, si vedono i musicisti suonare, in un silenzio immutabile.[3] (Kazantzakis, 1958, pp. 106-107)

Sconcertato, lo scrittore si guarda intorno, ma vede soltanto la comunione solenne che unisce l'uditorio: "Seguivano i movimenti degli esecutori, li portavano a termine in se stessi, e la musica muta sgorgava nella loro anima" (*ibidem*). Conclusosi il concerto, Kazantzakis si rivolge allo spettatore che gli è seduto accanto. L'uomo gli risponde con un sorriso luminoso sulle labbra: "Per le orecchie esercitate, il suono è superfluo. Le anime liberate non hanno bisogno di azione. Il vero Buddha non ha corpo". Il virtuoso orientale tocca in silenzio la corda del proprio strumento: il suono che emette non può essere udito con le orecchie, richiede infatti un udito sottile che esige un'educazione e una purezza spirituale non raggiungibili al primo tentativo. Avendo chiesto a Chou-Chan di suonargli un'aria con la sua arpa priva di corde, un monaco si lamenta di non udire nulla. Chou-Chan gli risponde: "Perché non mi hai chiesto di suonare più forte?". Jacques Pezeu-Massabuau ricorda anche antiche feste giapponesi, durante le quali si tenevano, in segreto, dei concerti di silenzio: "I musicisti accordavano i loro strumenti, quindi, al segnale, mimavano, senza emettere alcun suono, i gesti dell'esecuzione: la santità della circostanza non poteva essere disturbata, fosse anche il mormorio più armonioso. Ognuno ascoltava, e ciò che sentiva dentro di sé, nessuno sarebbe stato in grado di ripeterlo" (Pezeu-Massabuau, 1984, p. 84).

L'induismo individua, nell'interiorità della persona empirica, un principio di permanenza: l'*ātman*, il Sé, affine al *brahman*, l'Assoluto. Il mondo è soltanto apparenza, illusione dei sensi e del pensiero. La personalità è un sogno. Il mistico si serve dunque del proprio essere empirico per lasciar emergere il proprio essere autentico e realizzarsi nella relazione con l'assoluto. Lo scopo è quello di liberarsi dalla condizione di *samsara*, la trasmigrazione infinita di tutti gli esseri viventi, sottraendosi alla schiavitù della necessità di rinascere esaurendo il *karman* – la legge di retribuzione

degli atti che stabilisce la qualità delle rinascite successive – grazie ai meriti spirituali accumulati. Se, nel flusso senza fine delle morti e delle nascite, l'individuo non esiste, qui ritrova invece la sua importanza personale. Lo scopo ultimo è riconoscere in sé un'identità essenziale tra l'*ātman* e il *brahman*:

> Questo *ātman* che si trova al di sopra del mio cuore è più piccolo di un grano di riso, di un grano d'orzo, di un grano di senape, di un grano di miglio, del nocciolo di un grano di miglio; lo stesso *ātman* che si trova all'interno del mio cuore è più grande della terra, più grande del cielo, più grande di tutti i mondi… è lo stesso *brahman*. (Monchanin, Le Saux, 1956, pp. 29-30)

Vie diverse conducono alla salvezza: le pratiche ascetiche, la ricerca della conoscenza, la devozione a un *guru*. L'esperienza spirituale dell'India è caratterizzata dallo yoga, "tecnica di immortalità" (Eliade, 1954), tramite cui il mistico cerca di raggiungere la liberazione. Yoga significa "unione". Lo Yoga Sutrā di Patanjali richiede l'arresto "delle attualizzazioni fluttuanti della materia pensante", ovvero il silenzio mentale, associato a un'esistenza virtuosa, un'igiene di vita, il controllo del respiro e un allenamento corporeo attraverso le diverse *asana*. La meditazione concentrata su un punto situato nel proprio corpo, oppure all'esterno, deve condurre al *Samadhi*, uno stato in cui la dualità tra sé e il mondo si annulla. Tuttavia, il raggiungimento dell'estasi è progressivo: svaniscono la vita intellettuale, la vita affettiva, quindi lo stesso sentimento di esistere all'ultimo livello del cammino spirituale. Secondo le dottrine, raramente la liberazione si raggiunge d'un tratto: più spesso, è una conquista progressiva che si concretizza dopo la morte. Il "Liberato-vivente" è una specie di santo su cui il mondo non ha più alcuna presa, giacché è oltre ogni desiderio, oltre ogni preoccupazione. Poiché la molteplicità degli esseri è un'emanazione progressiva di *Brahman*, principio supremo, la liberazione consiste nel ritorno all'unità primordiale: il mistico si annulla come persona. Non sussiste più alcuna traccia karmica. Le parole non hanno più senso, il Liberato incarna l'indifferenziazione con il *brahman*.

Nel cammino spirituale verso il risveglio il *guru* è, talvolta, un intermediario necessario, anche se il suo intervento è possibile soltanto quando l'allievo è pronto ad ascoltarlo e a seguirlo. Il *guru*, ovvero colui che allontana le tenebre,[4] è il maestro spirituale che indica la via ai propri discepoli attraverso la parola, ma anche attraverso il silenzio. Spesso, infatti, impartisce il proprio insegnamento senza pronunciare una sola parola:

> Rendo omaggio a Shrî Dakshinâmûrti, presente nelle vesti di mio guru, seduto per terra, all'ombra di questo albero sacro. Com'è bella questa visione: all'ombra dell'albero sacro sono seduti i discepoli anziani e il loro giovane guru. I commenti si fanno senza parole, e i dubbi dei discepoli si dissolvono. (Keller, 1996, p. 394)

Sono gli atti dell'uomo a parlare, il suo saper essere, la luce che lo avvolge, suscitando un'immediata adesione, oppure il rifiuto. Il suo insegnamento orale, se presente, è soltanto la conseguenza, in parole sobrie, di ciò che già insegna la qualità della sua presenza nel mondo. Ramana Maharshi, per esempio, è conosciuto per avere a più riprese sottolineato l'importanza del silenzio nell'edificazione di sé. Infatti, ha affermato:

> Il silenzio è eloquenza ininterrotta. È l'emissione vocale che crea un ostacolo all'altra voce, quella del silenzio […]. La Verità si rivela nel silenzio […]. Il silenzio è la forma più potente del travaglio spirituale. Qualunque sia la distesa e la profondità delle Shâstra, il loro effetto è destinato al fallimento. Il guru è tranquillo e la Pace prevale nel fondo di ciascuno di noi. Il silenzio del guru è più potente, più vasto di tutte le Shâstra messe insieme […]. Il silenzio del guru è l'insegnamento spirituale più eclatante, ed è anche la forma più elevata della grazia […]. Quando il guru persevera nel silenzio, la mente di colui che cerca si purifica da sé. (Maharshi, 1972, pp. 77, 346, 457)

Jean Grenier racconta un incontro con un monaco di Ramakrishna. L'uomo ha assunto una posizione yoga, i presenti attendono che prenda la parola e, tuttavia, il monaco tace:

> Durante i primi minuti, il bramino rimase in silenzio: passato un quarto d'ora, egli taceva ancora. E più taceva, più veniva ascoltato in religioso silenzio. "Ascoltato", sì, è proprio questo il termine: si tendeva l'orecchio verso ciò che si sarebbe sentito […]. Tutti sembravano partecipi di quella sorridente serenità e, alla fine, non attendevano più nulla […]. Così trascorse un'ora, senza che si avesse alcuna impressione di passato né di futuro, in un presente che si dilatava, senza mai rompersi. (Grenier, 1968, pp. 111-112)

L'iniziazione attraverso il silenzio è comune in India, la sua forza è risaputa. Anche qualora il *guru* ritenga opportuno trasmettere un messaggio orale, la sobrietà della sua parola rimane essenziale:

> Cosa pensare di un uomo che, per un'ora intera, ascolti un'arringa spirituale per poi andarsene senza esserne rimasto impressionato e senza sentire la necessità di cambiare la propria vita? Mettetelo a confronto con un altro che si sieda in silenzio ai piedi di un Saggio, per ritornare poi a casa propria con una visione completamente diversa della vita. Qual è, allora, il miglior modo di comunicare: predicare ad alta voce senza ottenere alcun risultato, oppure osservare il silenzio, diffondendo intorno a sé una corrente di forza spirituale che agisce sugli altri? (Maharshi, 1972, p. 228)

Il *sannyasin*, o monaco errante, è un solitario che si mette in marcia senza compagno: talvolta ritirato in una foresta o in una grotta isolata, privo di qualsiasi contatto con gli altri esseri umani, vive nella privazione più

assoluta:

> Deve vivere senza fuoco, senza casa, senza piaceri né protezione, rimanendo in silenzio, aprendo la bocca soltanto per la recita dei Veda, mendicando al villaggio solo ciò di cui abbisogna per rimanere in vita, conducendo una vita errante senza preoccuparsi di nulla. (Mayeul de Dreuille, 1985, p. 164)

Il silenzio del *sannyasin* è un coronamento della sua solitudine: tuttavia, se tace non lo fa soltanto per l'ascesi. In realtà, egli avverte, dentro di sé, una pienezza che lo dispensa dall'uso della parola. Monchanin cita un religioso indù che distingue tre forme del silenzio del *sannyasin*. Il primo è un silenzio di ascesi, che l'uomo si impone per controllare la parola e dimorare nell'interiorità. Il secondo è rivolto piuttosto agli altri, per liberarsi della loro importunità o per dissuaderli dall'affrontare questioni futili. Il terzo è il silenzio supremo, quello derivante da un radicale ancoraggio nell'interiorità (Monchanin, Le Saux, 1956, p. 129). In India si incontrano ancora dei *munivar*, ovvero dei monaci votati al silenzio per tutta l'esistenza, oppure per alcuni periodi particolari. Gandhi osservava il silenzio tutti i lunedì. Il *sannyasin* di tanto in tanto è spinto a parlare: per esempio, quando lascia un *ashram* per raggiungerne un altro, oppure quando risponde alle domande di un visitatore o di un discepolo. Tuttavia, non abbandona mai il silenzio interiore in cui è immerso, che anzi rimane essenziale e non impedisce di ricorrere, esternamente, alla parola. Ramana Maharshi cita l'esempio delle donne che trasportano una brocca sul capo, dopo essersi recate al fiume o al pozzo. Parlano tra di loro ma, al tempo stesso, pongono la massima attenzione nel non rovesciare l'acqua. Allo stesso modo, pur dedicandosi a svariate attività, anche conversando con i propri discepoli, il saggio non subisce alcun danno, perché "mentalmente, rimane incessantemente concentrato su *brahman*, lo Spirito supremo" (Maharshi, 1972, p. 177).

MAESTRO DI SENSO

Quanto più una parola desidera toccare l'altro, raggiungerlo in profondità, al punto di modificare il suo pensiero o il suo rapporto con il mondo, affinché la sua libertà ne risulti accresciuta, tanto più quella parola deve essere carica di silenzio. Una simile parola respinge la chiacchiera e, più ancora, l'insignificanza. Così forgiata, è improntata a una solennità che la rende più incisiva, più intima nella sua risonanza. La riservatezza del

maestro bene esprime quel particolare momento in cui la parola è una modulazione del silenzio e il silenzio una modulazione della parola. Se egli parla, vi è comunque anche il silenzio; se tace, la parola risplende ancora. Il maestro possiede l'arte di saper salvaguardare ciò che spetta al silenzio e ciò che spetta alla parola. Se decide di spezzare il silenzio, la sua parola sembra discendere dalla stessa materia del silenzio: non lo sovrasta e se ne nutre, per rendere la parola stessa ancora più udibile.

La qualità di silenzio di cui sono intrise le parole di un maestro produce un'apertura di senso. Ogni domanda del discepolo alimenta un'altra domanda del maestro, oppure il suo mutismo, finalizzato a mantenere la tensione di una ricerca che si forgia nel corso delle esperienze, nei dubbi del discepolo. La formula intima di un'esistenza non si conquista senza l'esperienza della libertà e del discernimento, né senza quella del pentimento anche se, talvolta, richiede la presenza di qualcuno che operi da tramite. Se il maestro rispondesse alla domanda, imporrebbe la propria autorità, privando il discepolo della prova della verità che conferisce forza e valore al percorso spirituale personale. Una parola che sollevi il discepolo da qualsiasi forma di ricerca offre un conforto morale che non è detto si riveli utile. Questo genere di parola alimenta l'attrazione esercitata dalle sette e dagli integralismi religiosi su tutti quelli che temono la libertà. Rinascere a se stessi esige l'asprezza del confronto con il mondo, una lucida sobrietà che dia spazio al cambiamento. Il maestro di senso sa essere, umilmente, una pietra miliare della ricerca, offrendosi come reagente nell'alchimia di un incontro. È compito del novizio trovare, nel silenzio, una risposta che gli appartenga, sta a lui individuare un orientamento nella via che autonomamente si appresta a seguire. Il maestro, insomma, non è il depositario della verità, bensì colui che trasmette il senso: egli sa che la singolarità di un percorso non si cristallizza mai in un dogma le cui soluzioni siano già state accuratamente inventariate. Se, lungo il cammino, la domanda conduce ad altri interrogativi, questo non va interpretato come un ostacolo, bensì come una possibilità. Qualsiasi altra via si rivelerebbe una costrizione e una prevaricazione sull'altro: la domanda crea discepoli, non ricercatori.

La ricerca di sé mette in campo questioni[5] perenni che si rinviano l'una all'altra, e non può mai prescindere dal dubbio. In un certo senso, il maestro di verità insegna la pigrizia: indica ciò che conviene fare e pensare, solleva da qualsiasi inquietudine, sottopone il discepolo alla propria autorità per

farne il proprio doppio inferiore, assoggettandolo. Nessuno spazio vuoto nella sua parola, nessuna pausa, perché il maestro di verità non mira a condurre il novizio al pensiero, bensì alla ripetizione delle sue stesse affermazioni. Di fatto, esige che i suoi novizi diventino suoi specchi subalterni. Il silenzio e la sobrietà di parola, invece, suscitano l'ascolto e la tensione verso un mondo le cui chiavi d'accesso ancora sfuggono, ma nel quale ogni segno diventa un indizio. Assumendo una posizione di ritiro attivo, il maestro lascia al proprio allievo un margine di manovra, aprendogli così la via alla curiosità nei confronti del mondo. Egli non ne conosce la natura, ma scommette su ciò che essa contiene in potenza. Il suo atteggiamento aperto è la sola possibilità di cui dispone affinché possa emergere. Se pretendesse di enunciare una verità, il maestro fisserebbe per sempre un processo che, in realtà, deve continuare a svolgersi senza tregua. L'assenza di risposta stimola la ricerca lungo un percorso cui Fernando Pessoa ha dato il nome di inquietudine (*desassossego*). Il maestro di senso trattiene le domande, accontentandosi di porgere uno specchio in cui il discepolo deve trovare il proprio volto. Solo a quest'ultimo, infatti, spetta il compito di far maturare le parole e i silenzi intesi. Per altro, non gli viene richiesto nulla. Rimettere al mondo, rilanciare l'esistenza non significa rinchiudere il discepolo in una formula preconfezionata fornita da un insegnamento specialistico. Il compito consiste piuttosto nel favorire un'iniziazione, una formazione e non certo, come accade con un maestro di verità, nell'inculcare un sistema i cui protagonisti sono intercambiabili, giacché ciò che conta sono soltanto le formule che transitano attraverso di loro. Per tutto quello che mette in movimento attraverso l'atteggiamento complessivo da lui tenuto e l'investimento di cui è fatto oggetto, il maestro di senso trasforma ogni evento di parola o di silenzio in un evento personale del novizio. Marie Madeleine Davy ricorda così la propria esperienza:

> Alcuni occidentali hanno fatto questa esperienza: si sono recati in India per incontrare un maestro, si sono seduti di fronte a lui, quindi se ne sono andati senza scambiare con lui una parola soltanto. Simili incontri possono rivelarsi essenziali: la presenza di un vero guru può bastare, lo sguardo apre il cuore e i problemi si dissolvono. (Davy, 2005, p. 254)

Dopo essere stato sommerso di parole vane da parte degli amici, Giobbe esclama: "Magari taceste del tutto: sarebbe per voi un atto di sapienza!" (Gb 13,5).

Il maestro di senso è compagno di viaggio nella conduzione di una ricerca

personale, mentre il maestro di verità insegna un cammino unico di cui il discepolo intende appropriarsi. Il primo alimenta la necessità interiore di un orientamento già presente nel suo allievo, sebbene non ne sia consapevole, ma che solo il suo silenzio o le sue affermazioni possono rivelargli come un'evidenza fino a quel momento impensata. L'allievo ignorava di sapere già. Una volta oltrepassata la soglia, quest'ultimo avanza sul proprio personale cammino al passo che gli è più consono. Ha fatto proprio un particolare rapporto con il mondo, un atteggiamento morale, piuttosto che una collezione di verità depositate in un contenuto immutabile, a gloria del maestro. Il silenzio del maestro di senso si nutre della coscienza della propria umiltà e del convincimento che la sola verità è personale e che, perciò, è indispensabile che ogni essere umano, se vuole sperimentare il cambiamento, giunga da sé alla propria conquista. Il suo insegnamento, insomma, si focalizza sul saper-essere, e si esprime in ciò che non dice più ancora che attraverso la parola. La sua presenza, silenziosa ma benevola, è una garanzia di rigore nel percorso confuso dell'allievo che avanza con difficoltà lungo un cammino che egli soltanto potrà percorrere. Charles Juliet ci offre un bell'esempio di maestro tranquillo, che nemmeno immagina di rivestire un simile ruolo. Un suo amico gli racconta della visita di Beckett, un uomo di poche parole, durante un soggiorno nella propria casa di campagna. Per tutto il pomeriggio, i due parlano del più e del meno:

> Dopo che Beckett se ne fu andato, tutto era cambiato: non riconosceva più la sua casa né il cielo, né gli alberi, gli sembrava perfino che le persone avessero assunto un altro aspetto. Si scusa di non riuscire a parlare più compiutamente, confessandomi che si tratta di un sentimento indefinibile. In realtà, non devo fare alcuno sforzo per comprenderlo, perché è esattamente quello che provo in presenza di Bram Van Velde. (Juliet, 1979, p. 62)

Nella vita quotidiana, secondo le situazioni, il silenzio autoritario che blocca il discorso, la cui arroganza non lascia alcuna possibilità di replica, si alterna con il silenzio aperto che invita allo scambio verbale. Parlando di una parente, Charles Juliet scrive ancora:

> In lei vi è un tale silenzio, una tale apertura all'altro, è in grado di creare una tale atmosfera di pace, di benessere che, accanto a lei, posso decidere di tacere, oppure di raccontare soltanto delle banalità, e avere comunque la sensazione che, tra di noi, si sia instaurato un legame estremamente profondo. Ho la sensazione che, se anche la circostanza lo richiedesse, probabilmente non sentirei nemmeno il bisogno di parlarle in modo più intimo. (Juliet, 1981, p. 325)

Uomini e donne comuni, privi di qualsiasi significativa autorità sociale, attraverso la loro semplice presenza diffondono, intorno a sé, una particolare

luce: attraverso l'espressione del volto, l'ascolto, i movimenti, il silenzio luminoso che li avvolge, rappresentano un'apertura al mondo per tutti quelli che stanno loro accanto. La qualità della loro presenza rende inutile qualsiasi parola superflua, conferendo un rinnovato sentimento di vita, facendosi dispensatrice di senso. Una simile presenza dona a ciascuno la sensazione di essere necessari e di avere il proprio posto in questo mondo.

MISTICA PROFANA

La mistica profana si tiene al di fuori dei sistemi religiosi, pur dimorando nell'orbita del sacro. Anche in quest'ambito troviamo due forme di silenzio già descritte in precedenza, ovvero: quella del silenzio come condizione in cui l'uomo cerca di rendere più intensa un'esperienza fuori dal comune, e quella di una sensazione ineffabile che induce a tacere, o a interpretare il silenzio. L'esperienza interiore di Georges Bataille risulta particolarmente ricca al riguardo. Bataille ha fatto esperienza di numerose estasi, che viveva spontaneamente e di cui preparava minuziosamente l'arrivo. Dopo averne ricordata una, ne spiega così l'origine:

> Sul muro dell'apparenza ho proiettato immagini di esplosione, di strazio. Prima di tutto, avevo potuto fare in me il massimo silenzio. Ciò mi è diventato possibile pressappoco tutte le volte che l'ho voluto. In questo silenzio spesso insulso, evocai tutte le lacerazioni immaginabili. Rappresentazioni oscene, risibili, funebri, si susseguirono. Immaginai le profondità di un vulcano, la guerra o la mia stessa morte. Non dubitavo più del fatto che l'estasi potesse fare a meno della rappresentazione di Dio. (Bataille, 1944, p. 47)

Anche la mistica profana necessita della cessazione della comprensione e della parola affinché subentri il silenzio, culla dell'estasi. Ricerca di un vuoto saturo di pienezza, di un intorpidimento dell'essere per liberare le forze nascoste e spezzare il giogo identitario. Una delle modalità di spossessamento di sé fa ricorso alle immagini, ma un'altra è quella della meditazione su frasi o parole, specialmente sulle parole "scivolanti":

> Darò un solo esempio di *parola* scivolante […] mi limito alla parola *silenzio*. È già della parola, come ho detto, l'abolizione del rumore che è la parola; fra tutte le parole è la più perversa, o la più poetica: è essa stessa pegno della sua morte. (Bataille, 1954, p. 46)

L'esperienza interiore è una ricerca deliberata dell'estasi al di fuori di qualsiasi riferimento confessionale, nell'accettazione che l'universo della notte del senso non si riassume, in ultima istanza, nel sentimento di Dio: una maniera estrema, per il pensiero discorsivo, di risollevarsi, salvando *in*

extremis il linguaggio. Il nulla dell'Essere scavato in sé non deve trovare nessun nome, nessuna retorica per evitare la potenza corrosiva della propria interrogazione. Immersa nella sovranità, "tale esperienza nata dal non-sapere in esso indubbiamente persiste" (*ibidem*, p. 30). Bataille rifiuta la conclusione ultima dell'esperienza che trova, nell'ineffabile di Dio, un rifugio finalmente rassicurante. Per il mistico esiste un al di là della notte, uno scopo da raggiungere, un cammino tracciato che conduce verso il divino; per Bataille, esiste soltanto l'esperienza pura della notte, senza un al di là, vi è soltanto uno scorrere senza fine del non-senso, "un'estrema lacerazione, così profonda che soltanto il silenzio dell'estasi le risponde" (*ibidem*, p. 174). Laddove il mistico prova il sentimento di Dio, sperimentando un momento di giubilo, Bataille si perde nell'abisso del non sapere, del dispendio in pura perdita: nessuna consolazione discorsiva al termine del cammino, bensì soltanto la violenza dell'angoscia, dello sgomento:

> Il campo dell'esperienza è tutto il possibile. E nell'espressione che essa è di se stessa, alla fine, necessariamente, non è meno silenzio di quanto sia linguaggio. Non per impotenza. Tutto il linguaggio le è dato e la forza di impegnarlo. Ma silenzio voluto non per nascondere, per esprimere a un più alto distacco. L'esperienza non può essere comunicata se legami di silenzio, di cancellazione, di distanza, non mutano quelli che essa mette in gioco. (*Ibidem*, pp. 64-65)

L'esperienza del sacro, quando si impadronisce totalmente dell'essere umano, lo lascia senza voce, senza parola, penetrato dal Totalmente Altro e quindi sottratto all'ordinario di cui il linguaggio è abituato a rendere conto. Qualsiasi forma di trascendenza personale pone perciò l'uomo che desideri comunicarla in una condizione di messa in scacco del linguaggio, spingendolo a ricorrere al silenzio. Il mistico rifiuta l'impensabile, ruota attorno alla propria esperienza come una farfalla intorno alla luce: se descrive la luce è al di fuori dell'ardore, ma se è invaso dall'ardore, non vede più la luce. Allora cerca di descrivere l'ardore con mezzi inferiori alla luce, oppure tenta di elaborare in sé il lutto della testimonianza. Il sentimento del sacro induce a permanere a lungo sull'ineffabile dell'avvenimento, oppure a tacere al suo cospetto. Il silenzio è il primo atteggiamento dell'uomo di fronte al numinoso che lo trascende e lo sconvolge. L'analisi vale anche per le esperienze religiose che codificano, teoricamente con rigore, il sentimento del sacro. Abbiamo visto infatti che l'espressione privilegiata del silenzio nella mistica comparata è innanzitutto quella dell'ineffabilità. La dualità scompare, l'elevazione dell'anima raggiunge la concretezza assoluta del

mondo che risiede presso Dio. Il fuoco dell'interiorità rende difficoltosa la trasmissione orale dell'evento, dissolvendo anche il linguaggio nell'insignificanza. Attraverso la pratica del *silenzio interiore*, il credente cerca di rendersi maggiormente disponibile alla presenza di Dio, spogliandosi della pesantezza profana del mondo che lo circonda. Da tale condizione discende il *silenzio di ascolto* della parola divina, di fronte alla quale l'uomo non può fare altro che tacere. I religiosi rispettano l'esigenza di *sobrietà* che deve presiedere all'esercizio del linguaggio nelle comunità umane caratterizzate dal riferimento al divino. Ogni affermazione futile viene condannata o considerata prova di una mancanza di spiritualità. La parola deve sempre vibrare su un fondo di silenzio che la renda meno imperfetta, trasformandola in testimonianza meno infedele del divino. Nella *trasmissione* tra maestro e discepolo, o nello scambio verbale tra eletti, abbiamo identificato una quarta forma di silenzio. In alcune circostanze, l'incontro tra gli esseri umani induce un superamento del linguaggio che tuttavia veicola un livello assoluto della comunicazione, attraverso la *pienezza del silenzio*. La vita religiosa mette in atto una *disciplina* particolare del silenzio nella preghiera, nella liturgia, nell'organizzazione della vita monastica. Il *silenzio ascetico* è legato alla penitenza, è espressione della padronanza dei sensi, del controllo rigoroso esercitato sui bisogni corporali che allontanano da Dio. Ma ne rimane un'ultima forma, quella che può fare a meno delle parole, abolendo definitivamente il linguaggio e consentendo al mistico di accedere a un *assoluto che l'imperfezione del linguaggio non intacca più*. Nelle prime pagine della propria raccolta sulla letteratura mistica, Martin Buber lo evoca d'un tratto: "Io credo alle estasi che mai si sono espresse in suono come a un invisibile santuario dell'umanità; i documenti delle estasi sfociate in parole si trovano qui davanti a me" (Buber, 1909, p. 31).

L'impossibilità di dire l'esperienza di Dio è comune alle diverse spiritualità, anche se è innegabile che numerosi punti di disaccordo facciano sì che ognuna abbia un proprio, specifico orientamento. Il silenzio è un fondo comune dell'esperienza religiosa (Stace, 1987; Keller, 1996; Buber, 1909; Baldini, 1988). Tra le tante testimonianze che potremmo citare, ricordiamo quella di Gerardus van der Leeuw, che scrive:

> Per la mistica tutti i particolari e le particolarità, tutti gli elementi storici delle religioni, sono in ultima analisi indifferenti. Infatti l'abdicazione dal divenire agisce nello stesso modo su tutte le

> immagini, rappresentazioni, pensieri a cui le religioni danno importanza. La mistica parla il linguaggio di tutte le religioni, ma nessuna religione è essenziale per lei. Il vuoto rimane vuoto, e il nulla nulla, sia in Germania che in India, nell'islamismo o nel cristianesimo. (van der Leeuw, 1956, p. 391)

Tuttavia, nonostante le somiglianze e gli ambiti comuni, l'esperienza mistica non è uniforme: calandosi nelle tradizioni religiose cui si riferisce, conferisce loro una lingua e una forma culturale che contribuisce a modellare l'esperienza mistica stessa. Come qualsiasi opera di creazione, questa esperienza si inscrive in seno a una condizione sociale e culturale che le conferisce contenuto e mezzi di espressione, anche se il mistico talora la travalica, andando al di là delle manifestazioni ordinarie della fede, oppure prendendo una via che nessuno ancora ha mai percorso. Rudolf Otto evidenzia con rigore le similarità che mettono in diretta relazione l'esperienza mistica cristiana incarnata da Meister Eckhart e l'esperienza mistica indù di Śankara. In particolare, nella relazione che intrattengono con il silenzio, i due mistici così si esprimono: "Dio è piuttosto silenzio che discorso"; "Questo *ātman* è silenzioso"; "La parola più bella che l'uomo può pronunciare su Dio si esprime attraverso il suo tacere, nella consapevolezza della propria ricchezza interiore"; perciò, "non strepito su Dio" (Otto, 1926, p. 37). L'uno e l'altro vivono nel sentimento dell'esclusività dell'essere e dell'Uno, dello sconfinamento di senso che conduce all'ineffabile di Dio o del *brahman*. Ovviamente, però, quando Meister Eckhart e Śankara descrivono un'esperienza di indistinzione con il divino, non pensano alla stessa cosa: l'ineffabile ricopre realtà diverse. L'incontro personale con Dio che sembra descrivere Śankara non è quello di Eckhart che, anche nella dissoluzione di sé in Dio, non cessa di percepire l'anima come diversa da Dio: l'Essere è un flusso permanente, benché eternamente compiuto, mentre Śankara avverte la dissoluzione di sé nell'Essere, l'Essere statico che è il *brahman*. Similarità e differenze tessono i fili intrecciati della mistica e degli usi religiosi del silenzio.

---

1. Creare in sé il silenzio del pensiero e del corpo tramite l'incessante ripetizione di una stessa formula ricorda il *dhikr*, atto devozionale della tradizione musulmana, l'evocazione "con il cuore o con la lingua" del nome di Allah (Gardet, 1952, pp. 642 sgg.), o ancora il metodo dello *japa-yoga* (Eliade, 1954, pp. 207 sgg.).

2. “Uno” è la traduzione del termine ebraico *echad*, presente nello *Shemà Israel*, la preghiera più sentita della liturgia ebraica: “Adonai elohenu, Adonai echad”, ovvero: “Il Signore è il nostro Dio, il Signore è Uno”. [NdT]

3. Sulla “musica celeste” della tradizione cristiana, vedi Viret (1993).

4. *Guru* è composto dal termine *gu*, che significa “tenebra”, e da *ru*, che significa “sopprimere”.

5. Il sostantivo “questione” deriva dalla radice latina *quaestio*, che significa “ricerca”, termine che in francese si traduce con *quête*, che pure discende dalla stessa radice.

5

IL SILENZIO E LA MORTE

> Prima la morte ci avvolge in un silenzio senza fine, come un'isola circondata d'acqua. Ma proprio in questo risiede l'indicibile. Che farsene delle parole che non penetrano questo silenzio, a che giova parlare di un "momento tombale", quando ogni espressione si rivela essere un niente, perché non riesce ad andare al di là delle parole?
>
> GEORGES BATAILLE, *La Tombe de Louis XXX*

SILENZIO DI MORTE

Così si legge nell'Apocalisse di Giovanni: "Quando l'Agnello aprì il settimo sigillo, si fece silenzio nel cielo per circa mezz'ora" (Ap 8,1). Se il silenzio risuona improvviso, come una rottura dell'abituale mormorio del mondo, produce angoscia. L'armata nemica è là, nelle tenebre, sta avanzando, e gli animali subito tacciono, anche il vento smette di spirare. L'avanzata del crimine e della morte sembra andare di pari passo con un mondo in attesa, in guardia prima dell'irreparabile, e questo assordante silenzio è un'allerta lanciata ai sensi dell'uomo avveduto, che non percepisce nulla di naturale nell'improvvisa cessazione dei suoni. Italo Calvino scrive in proposito:

> Forse la minaccia viene più dai silenzi che dai rumori. Da quante ore non senti il cambio delle sentinelle? E se il drappello delle guardie a te fedeli fosse stato catturato dai congiurati? Perché dalle cucine non si sente il solito sbatacchiare di pentole? Forse i cuochi fidati sono stati sostituiti da una squadra di sicari, abituati a fasciare di silenzio tutti i loro gesti, avvelenatori che ora stanno silenziosamente imbevendo di cianuro le pietanze. (Calvino, 1995, p. 60)

Il silenzio si rivela allora segno tangibile di un pericolo che si ritira su di sé per abbattersi poi, subito dopo, sulla preda. Rainer Maria Rilke riferisce lo stesso tipo di esperienza a Parigi. Si è appena lamentato del rumore, ma subito dopo osserva:

> Ma c'è qualcosa, qui, di più terribile: il silenzio. Credo che durante i grandi incendi sopravvenga a

> volte un momento di tensione estrema, i getti d'acqua ricadono, i pompieri non si arrampicano più, nessuno si muove. Senza rumore, un cornicione nero si protende in cima e un muro alto, dietro cui il fuoco divampa, si inclina, senza rumore. Ognuno attende immobile, le spalle alzate, il viso contratto sugli occhi, il fragore tremendo. Così qui è il silenzio. (Rilke, 1910, p. 10)

Theodor Reik fa riferimento a un luogo dell'oceano Pacifico, vicino all'isola di Vancouver, denominato "zona del silenzio". Avvicinandosi a tale luogo, le navi rischiano di andare a schiantarsi contro gli scogli. Il suono delle sirene non riesce a spingersi oltre l'imbarcazione, nessun rumore riesce a penetrare questo spazio, che si estende per parecchie miglia (Reik, 1948, p. 140). Il silenzio è un'immagine della morte, una forza colossale che si accinge a distruggere l'uomo e provoca angoscia. Henri Barbusse ricorda che, nel momento dell'assalto, nonostante il rumore infernale che li circonda, i soldati sentono il silenzio velenoso delle pallottole che li sfiorano sibilando. Dopo un micidiale scontro a fuoco e un lungo vagare nella notte, alcuni soldati, persi tra le linee, sfiniti, vengono colti da una pioggia torrenziale ancor più micidiale dei proiettili, che annega gli uomini nelle trincee, seppellendoli sotto il fango. L'alba sorge su una visione d'inferno in cui l'orrore è aumentato a dismisura. Ma il tumulto dei cannoni si è spento a causa della pioggia: avendo perso la loro efficacia, le armi ora tacciono:

> E poi, come mai questo silenzio? È prodigioso. Nessun rumore, tranne di tanto in tanto la caduta di una zolla di terra nell'acqua, in mezzo a questa fantastica paralisi del mondo. Non sparano più… Niente granate, perché non esploderebbero più. Niente pallottole, perché gli uomini… (Barbusse, 1916, p. 261)

Lungi dall'essere un momento di pace o di nostalgia, il silenzio che avvolge questo paesaggio desolato, in cui giacciono i soldati annegati e quelli che sono morti soffocati a causa dello sprofondamento delle trincee, simboleggia l'impossibilità di andare al di là dell'orrore, manifestando la scomparsa radicale del senso che ferma il tempo: un silenzio da fine del mondo, che i sopravvissuti si sforzano invano di restituire a una possibilità di significato.

All'opposto, sempre sullo sfondo tragico della guerra di trincea, Eric Maria Remarque nota come, tra i soldati, l'affiorare dei ricordi sia associato al silenzio. Esprime così la propria emozione di fronte a queste "visioni mute che mi parlano con lo sguardo e coi gesti, ed è il loro silenzio che mi commuove nel profondo" (Remarque, 1929, p. 111), che lo costringe a indurirsi, a stringere il proprio fucile per non essere sopraffatto dal dolore:

> Le immagini sono silenziose, proprio perché il silenzio qui è inconcepibile. Non vi è silenzio al fronte, e il dominio del fronte giunge così lontano che non ci avviene mai di uscirne. Anche nei

depositi arretrati e nei quartieri di riposo il ronzio, il sordo brontolio del fuoco lontano persistono nelle nostre orecchie. (*Ibidem*, pp. 111-112)

I ricordi del passato alimentano la nostalgia di un mondo in cui, in opposizione al continuo tuonare dei cannoni e alla minaccia assordante della morte, sembra regnare soltanto l'ospitalità di un silenzio che nulla giunge mai a spezzare. Il rumore, allora, si rivela una manifestazione sonora della morte, mentre il silenzio rappresenta un rifugio che nessun'arma può minacciare. Nei sogni e nei ricordi dei soldati, un irresistibile desiderio di silenzio genera immagini visive che eliminano qualsiasi sonorità distillando il loro messaggio di pace, ma anche la loro sorda malinconia.

Rispetto al silenzio, la notte è un mondo di profonda ambiguità. Così, se alcuni vi ritrovano il piacere di immergersi in una pace che nulla può minacciare, altri provano inquietudine di fronte a una simile calma. Le particolari sonorità che caratterizzano la notte, in cui il mormorio rassicurante delle attività diurne viene messo a tacere, favoriscono l'emergere dei sentimenti più abietti o più elevati: l'angoscia e il raccoglimento si fondono o si succedono. La notte conferisce al silenzio un'accresciuta forza confondendo i contorni del mondo, rinviando provvisoriamente – ma chi può sapere quale ne sarà la durata, quando l'angoscia è presente – tutti i limiti riconoscibili all'informe, al caos. Il mondo è sospeso, immerso in un'oscurità che cela tutte le minacce agli occhi di chi è sprofondato nel terrore. Il silenzio e la notte si rinviano l'uno all'altra, privando l'uomo di un orientamento, consegnandolo a se stesso, alla terribile prova della sua libertà, imponendogli la consapevolezza della propria incompiutezza. André Neher individua nella terminologia biblica una stretta associazione tra il silenzio, la notte e la morte nella forma della radice *damah* (Neher, 1970, p. 39):

Ed è tramite il silenzio che la morte evoca la notte, come, viceversa, la notte somiglia alla morte con il suo silenzio. Se intuitivamente si può sentire che la notte e la morte appartengono alla stessa famiglia, se la natura dell'una fa immediatamente pensare all'altra, se i poeti nelle loro metafore, i mistici nelle loro preghiere, i miserabili nelle loro grida, possono indifferentemente rivolgersi all'una o all'altra, con la certezza di far vibrare sempre la stessa corda, è perché la notte e la morte sono entrambe silenziose. (*Ibidem*, p. 40)

DOLORE

L'affiorare di un ricordo doloroso durante una conversazione toglie il respiro, costringendo a riprendersi, oppure a dare libero sfogo a un

momento di emozione (Le Breton, 2011). Nel dileguarsi della parola, il silenzio si impone. Una regola implicita consiste allora nel non insistere, nel tacere a propria volta per un istante, prima di esprimere solidarietà attraverso il comportamento, lo sguardo, la parola, il tono della voce… Il dolore spezza il legame sociale, imprigionando chi lo prova in una solitudine difficile da contrastare, se non attraverso un lento ritorno al gusto di vivere. Il sentimento del dolore è un fatto personale, intimo, che sfugge a qualsiasi misurazione, a qualunque tentativo di comprensione o descrizione. Le parole vengono meno per il peso della loro concretezza. Ci si ritrova allora costretti a vivere accanto a se stessi, senza poter raggiungersi. Il dolore è un lutto provvisorio o permanente di sé, che cattura la parola nella propria scia. Racchiusa nell'oscurità del corpo, viene riservata al dialogo intimo dell'individuo. L'indicibile scherma il linguaggio, mettendo in scacco la ricchezza della parola: l'amarezza, la separazione, la morte non trovano più le parole per esprimersi con sufficiente intensità. La lingua si frammenta davanti a contenuti affettivi troppo potenti, che spazzano via tutto al loro passaggio (Le Breton, 2006, 2010). Il dolore spezza la voce, rendendola irriconoscibile, provoca il grido, il lamento, il gemito, le lacrime o il silenzio, tutte espressioni di fallimento della parola e del pensiero. Il dolore genera un dissidio tra sé e sé. L'"Io è un altro" non è più una figura di stile, ma un rapporto di ogni istante con il mondo. Il grido non è mai lontano dal silenzio: si tratta, in realtà, di due modi contigui di fare il lutto del linguaggio, quando si è attanagliati dalla sofferenza. Per esempio, la parola di Samuel Beckett è tormentata dal silenzio, dall'astensione dei suoi personaggi. Nella sua opera, frasi incisive evidenziano l'impossibilità di formulare o trovare un senso. L'editore tedesco Rowohlt ricorda una conversazione con lo scrittore, a quel tempo ricoverato in ospedale. Una notte, Beckett sente delle grida spaventose. Il mattino successivo, chiede a un'infermiera quale malattia potesse far soffrire tanto. La donna gli risponde: "Un cancro della lingua". Qualche tempo dopo Beckett riceve a casa propria un giovane scrittore, timido e ancora sconosciuto, Harold Pinter, che si complimenta con il primo per il suo stile. Beckett lo interrompe subito, affermando: "Il mio stile, il mio solo stile, è il cancro della lingua".[1]

La prostrazione riduce al silenzio, provocando un ritiro dalle attività ordinarie dell'esistenza, a cominciare dall'uso del linguaggio cui l'individuo ricorre con reticenza o che, con vigore, respinge del tutto. Il dolore non trova

più parole capaci di esprimerlo: dopo che la sofferenza ha ridotto il linguaggio all'impotenza, non rimane altro da fare che tacere, il che già la dice lunga. Dopo essere stato privato della sua discendenza, aver perso i propri beni ed essere stato colpito anche da una piaga maligna, sebbene nessuna colpa giustifichi una simile prova, secondo la sua visione morale della sventura, Giobbe si ritira in un lungo mutismo. Tre suoi amici lasciano i propri luoghi d'origine e accorrono da lui per recargli conforto. Vedendo in quali condizioni versa, ne rimangono sconvolti, stracciandosi le vesti in segno di lutto e condividendo il suo silenzio per sette giorni e sette notti. Giobbe prende quindi la parola per maledire il giorno della sua nascita e lanciare a Dio le sue terribili domande sulla sofferenza del giusto. Allora Elifaz, Bildad e Sofar si perdono in inutili esortazioni, la loro parola non ha alcuna presa sull'amico, rivelandosi priva di compassione e di silenzio, rimanendo inascoltata. Più volte Giobbe chiede loro di tacere: "Tacete, state lontani da me: parlerò io, qualunque cosa possa accadermi" (Gb 13,13). Ma l'ortodossia dei tre uomini verrebbe messa in discussione se Giobbe risultasse innocente rispetto ai mali che lo hanno colpito. La sventura deve rimanere la giusta retribuzione del peccato. E così, lo rimproverano senza tregua: "Se uno tenta di parlare, ti sarà gravoso? Ma chi può trattenere le parole?" (*ibidem*, 4,2). O ancora: "Fino a quando dirai queste cose e vento impetuoso saranno le parole della tua bocca?" (*ibidem*, 8,2). Ma Giobbe non cessa di opporre loro il proprio rifiuto di sottomettersi a un decreto divino che non comprende, rimproverando gli amici troppo loquaci: "Magari taceste del tutto: sarebbe per voi un atto di sapienza!" (*ibidem*, 13,5). Quello che si svolge è un dialogo tra sordi, che solo l'intervento di Dio può ripristinare. Ma Giobbe afferma anche la posizione insostenibile dell'uomo, lacerato dalla sofferenza: "Ma se parlo, non si placa il mio dolore; se taccio, che cosa lo allontana da me?" (*ibidem*, 16,6).

VICINANZA DELLA MORTE

Nelle vicinanze della morte, la parola cede, mostrandosi esitante, e i gesti perdono la consueta affidabilità. Il silenzio ne segnala la presenza con una rara intensità. L'esistenza entra in una dimensione di ambiguità, suscitando la riservatezza e la rottura radicale dell'evidenza. Al capezzale di un malato si è colti dal dilemma, talora intollerabile, di dover scegliere tra ciò che possa

essere più opportuno dire, oppure tacere. Il silenzio permea l'annuncio di una prognosi infausta, invade la voce del medico che si ferma per un istante, misurando le conseguenze della sua eventuale affermazione, esitando tra il darla a bere e il lasciare intendere a mezze parole, prima di compiere il passo con un'emozione particolare, o di rinviare a un momento successivo, rinunciando allora ad affrontare gli occhi del paziente, ancora all'oscuro della minaccia che grava sulla sua esistenza. Anne Philipe ricorda il modo in cui, in ospedale, prende coscienza della gravità della malattia del suo compagno senza che nemmeno una parola sia stata pronunciata dai medici:

> Udii dei passi e i quattro medici entrarono. Uno mi offrì una sedia. Ci fu un attimo di silenzio. Li guardai. Chi parlò? Chi rimase con gli occhi fissi su di me? […] In ogni angolo, sull'intonaco scrostato, sulla lampada, sui raggi di luce che filtrano da sopra la porta, dappertutto sta scritto: *muore*. (Philipe, 1950, p. 53)

Le parole s'inceppano davanti al volto dell'altro e all'incredibile ingenuità del suo non sapere che morirà, registrando la differenza ontologica tra chi le enuncia e la persona alla quale sono destinate. Spesso tali parole sono taciute per il desiderio di risparmiare una sofferenza che alla fine risulta evidente e, in più, alimenta la cattiva coscienza di chi ha deciso di non dire niente, l'imbarazzo dei congiunti, talvolta persino del principale interessato, lucido sulla propria sorte, che non osa spezzare il complotto, che mira maldestramente a proteggerlo. Il riferimento, in queste circostanze, a una "congiura del silenzio" lascia ben trasparire la violenza del non-detto. Il morente scivola lentamente verso l'assenza, nella disperazione repressa dei suoi cari, fingendo che l'eternità sia sempre davanti ai suoi occhi. Tuttavia, l'esperienza clinica dimostra che è impossibile nascondere contenuti psichici così potentemente investiti in un sistema perverso di comunicazione in cui il silenzio non gioca certo la parte migliore. Anne Philipe dà testimonianza della difficoltà di assumere un atteggiamento nei confronti dell'altro, in una situazione così delicata:

> Ti tradivo con uno sguardo chiaro che per la prima volta ti mentiva. Ti conducevo sull'orlo dell'abisso, e per questo mi facevano complimenti. […] Dieci volte al giorno ti venivo vicino con l'intenzione di dirti la verità. […] Perché, con quale diritto nasconderti ciò che ti concerneva? […] Tacevo, immobile, ai tuoi piedi […] e pensavo quali sarebbero stati quegli attimi se ti avessi parlato. Avrei voluto avere il dono dell'ignoranza. Tra l'ignoranza e la conoscenza, sceglievo sempre quest'ultima. Quindi, non ero in pace con me stessa. (*Ibidem*, pp. 37-38)

Davanti alla persona che muore, già circondata dal silenzio per la discrezione dei suoi gesti e delle sue parole, per l'interrogativo che il suo

sguardo esprime, si è consapevoli di non poterla ingannare senza sentirsi a disagio.

Quando la malattia grave progredisce in una lucidità condivisa, l'impossibilità di proiettarsi nell'avvenire pensando a un'attività comune, il peso di ogni parola pronunciata portano a vivere un'altra dimensione del silenzio. Non più rimozione, bensì coscienza della precarietà della situazione, e la sensazione che ogni parola pronunciata, qualsiasi movimento sia essenziale perché destinato, forse, a non riprodursi mai più. La famiglia non ha più la stessa facilità di parola, né la stessa leggerezza nello sguardo. Nei movimenti, nelle voci, si leggono già lo stupore e il dolore di fronte allo strappo presagito. Ma la breccia aperta dal silenzio cristallizza un intenso momento d'amore, che presuppone una rara forza di carattere originata dalle circostanze, una particolare attitudine a mantenere, tra sé e il mondo, i legami del senso. Certo, il dolore non è assente, ma è tenuto a distanza, mantenendo gli occhi aperti. La morte annunciata sovrasta l'esistenza per ricordarne il prezzo, ma sollevando, per chi sopravvivrà, la questione della sua prossima solitudine, e, per chi muore, quella del lutto per la perdita del godimento del mondo. Talvolta la situazione è opprimente, provoca stupore e solitudine. Se non è possibile esprimere il dolore, un palpabile silenzio rischia di invadere lo spazio mentale della coppia o del gruppo. Ulteriore sofferenza prende origine dalla rimozione delle emozioni, dai non-detti, dall'incapacità di dare un senso all'evento.

IL PASSAGGIO

La morte è l'irruzione brutale di un silenzio schiacciante e insostenibile. L'ultimo respiro è l'ultimo suono di un'umanità ancora concepibile. Nel momento in cui la morte si impossessa dell'uomo, lo colpisce con il silenzio. Il desiderio di scuotere il cadavere per donargli nuovamente la parola e i movimenti della vita, il grido disperato di chi è testimone del trapasso, la breve negazione che la morte sia realmente giunta, rivelano il disagio prodotto dal gelido silenzio che, improvvisamente, si impossessa di tutto. La morte si presenta allora come il doloroso mutismo di un essere che, per qualche ora ancora, conserva il proprio volto, le cui labbra sembrerebbero pronte a rivelare il segreto o ad animarsi ancora, per riprendere una conversazione interrotta. Lo sbalordimento soffoca chi assiste al trapasso,

consegnandolo a una radicale impotenza del linguaggio. Il silenzio del cadavere, improvvisamente, riempie il mondo. L'intensità del dolore provato non ha presa sulla compassione per lo scomparso, sottratto, nel cuore di questa assenza, persino a ciò che aveva di più caro. Distruggendo il rapporto dell'uomo con il mondo, la morte ha a che fare con il sacro, in modo particolare nel momento fugace del passaggio dalla vita alla morte, quel momento *tremendum* che sottrae la persona all'ordinarietà dell'esistenza imponendo, a quelli che restano, il confronto con il mistero della propria condizione, con l'intuizione della propria personale finitudine.

Il silenzio di chi è testimone della morte di un altro è la manifestazione, quasi metafisica, della reticenza a credere a quella marmorea immobilità di colui la cui parola, il cui ascolto regnavano ancora fino a qualche minuto prima. Un mattino, Anny Duperey trova i propri genitori morti asfissiati nel bagno di casa: rimane allora come sospesa al di fuori del mondo, completamente sconvolta. Riesce comunque ad allertare un vicino:

> Ha inserito le proprie spalle di sbieco, nella finestra, per mettere la testa fuori, e ha lanciato un grido. Quel grido. Ha spezzato di colpo il silenzio in cui mi dibattevo, ha cristallizzato quella nebbia di malessere fluido che mi faceva sbattere la testa contro il muro, nel quale sprofondavo. Quella voce che improvvisamente esplode, riecheggiando nel piccolo bagno, nell'intera casa, e che riempie tutta la strada, quella voce io la sento ancora. (Duperey, 1992, p. 209)

L'angoscia derivante dalla consapevolezza che l'esistenza dipende da un respiro che può spezzarsi tanto facilmente spinge talora a ricorrere a una parola legittimata soltanto dalla necessità di prendere le distanze dall'altro che, invece, viene abbandonato al suo destino di silenzio. "Venite", dice Gottfried Benn, "parliamo tra noi: chi parla non è morto". È una parola destinata soltanto ad attestare un'esistenza che la scomparsa dell'altro sconvolge in un istante.

Vladimir Jankélévitch oppone il silenzio ineffabile, promessa inesauribile di discorsi e di effusioni, preludio a una liberazione che trova nella metafora un mezzo per aggirare indefinitamente il suo oggetto per celebrarlo o evocarlo, al silenzio indicibile che rinvia alla morte e, al contrario, rinchiude la parola in un vuoto essenziale:

> In contrasto col silenzio di un cielo cosparso di stelle, l'indicibile silenzio della morte evoca piuttosto il mutismo opprimente di quegli spazi bui che un tempo sgomentarono Pascal: qui il nostro interrogativo resta senza risposta, qui la nostra voce risuona nel deserto […] e il dialogo ricade ben presto nella solitudine disperante del monologo. (Jankélévitch, 1977, p. 82)

Davanti a un cadavere, la parola rimane sospesa sulle labbra brucianti,

temendo di esporsi alla sofferenza di una sollecitazione senza risposta, rendendo ancora più dolorosa una ferita già in carne viva. La parola teme di rinfocolare il dubbio, originato dalla posizione ambigua del cadavere, che di fatto è sia ancora presente, a portata di mano, sia altrove, palesemente inaccessibile a qualsiasi possibilità di manifestarsi, anche di fronte al dolore o al richiamo più straziante. La parola è sicuramente presa dal terrore che quel grido pietrificato, quel blocco di silenzio, si spezzi improvvisamente per proferire una parola inaudita che distruggerebbe quel tessuto di certezze che rende l'esistenza ancora pensabile e comunicabile, anche nella peggiore delle prove. Le parole mancano, l'uomo è tenuto in scacco, incapace di accompagnare quello che muore, portando avanti una conversazione che non può in alcun modo incidere sulla morte stessa, non meno impotente per udire la parola ipotetica di colui che forse parla, ma di cui non può sentire alcun messaggio. L'al di là di quel volto inerte non è udibile. Davanti al cadavere di Tarrou, così reagisce Rieux:

> Sentì passare la straordinaria calma che, molte notti prima, sulle terrazze al di sopra della peste, aveva seguito l'attacco alle porte. Sin d'allora egli aveva pensato al silenzio che si levava dai letti dove si erano lasciati morire degli uomini; dappertutto era la stessa pausa, lo stesso intervallo solenne, la stessa quiete che seguiva i combattimenti: era il silenzio […] era la definitiva sconfitta. (Camus, 1947, p. 221)

In prossimità della morte la parola rimane soffocata, dissolvendosi nel silenzio o frammentandosi nel grido. La morte è la fine di una parola la cui fioritura traeva nutrimento dal volto attento dell'altro, ora assente. Di fronte all'irrevocabile distruzione del senso, l'attraversamento dei limiti annienta il linguaggio, restituendo l'uomo alla propria nudità, alla propria definitiva incapacità di comprendere il significato dell'esistenza. Il fragile schermo delle parole va in pezzi davanti all'indicibile, di fronte all'ondata di un dolore che serra la gola, quasi a voler esprimere l'inanità della parola. La morte dimostra che, al di là del silenzio che, talvolta, soffoca il linguaggio della vita quotidiana, si estende un altro silenzio, più profondo ancora, che fa riflettere sul senso stesso della presenza dell'uomo nel mondo. Soprattutto nelle nostre società, il silenzio e la morte formano una coppia indissolubile, sia che si tratti del mutismo che colpisce chi muore, sia di quelli la cui parola rimane nascosta perché priva di interlocutori, sia della metafora che associa il silenzio all'assenza dell'altro che, tuttavia, esercita ancora il proprio influsso su chi gli è sopravvissuto. André Neher ha scritto:

> L'istante della morte è il silenzio che ghermisce la vita. La durata della morte è il silenzio che allontana infinitamente dalla vita. Non siamo mai riusciti a strappare altro alla morte se non il silenzio. Non siamo mai riusciti a raggiungere la morte, perché nel suo silenzio siamo inghiottiti come nelle sabbie mobili. (Neher, 1970, p. 40)

Al confine dei sistemi simbolici che consentono di appropriarsi del significato delle cose, sulla soglia della linea d'ombra, il soggetto si trova restituito a se stesso, senza punti di riferimento, in preda allo smarrimento o alla paura. Di fronte alla salma già avvolta da un senso di irreparabilità, l'individuo si sente spaccato in due tra l'universo intelligibile della vita corrente e quello, indicibile, di cui l'altro, ormai, è divenuto parte, ai margini dell'al di là del pensiero, tra due mondi: il soggetto, allora, va incontro a un momento di sospensione in cui, spesso, ci si sente mancare e l'emozione erompe. Ritornare alla banalità delle situazioni sociali lasciando la camera in cui l'altro riposa è atteggiamento carico di una sorta di ritirata su di sé, di un involucro di silenzio che rende le parole difficili da usare, anche solo per esprimere i pensieri più elementari. Il dolore provato alla morte dell'altro richiama gli stessi silenzi e le stesse parole cui spesso si è già fatto ricorso, ma che risultano nuovi e brucianti per chi intraprende un tale comune percorso in cui però ognuno, di fatto, è solo.

Le spoglie mortali dell'essere umano appaiono come ritratte nel silenzio, trascinate al centro di una serie di cerchi concentrici che, man mano che si allontanano, restituiscono alla parola e al mormorio del mondo la loro abituale sovranità. Nella camera mortuaria non si ode alcuna voce, se non in forma di bisbiglio. Prevalgono il raccoglimento, il ricordo, la preghiera, ognuno concentrato su di sé. Le parole non offrono più la piena misura della loro eco abituale. Le veglie e i momenti che precedono il funerale, quando i congiunti si riuniscono un'ultima volta intorno alla persona scomparsa, mettono le voci in sordina: contaminate dal silenzio, sono ossessionate dalla prossimità dell'altro, che è lì ma anche altrove e che, sebbene ora estraneo alla situazione, la condiziona attraverso il suo non-essere. Talora, il silenzio può essere temporaneamente scalfito dai singhiozzi o dai rumori provenienti da una stanza contigua in cui si prepara il caffè o si ricevono gli ospiti che hanno deciso di partecipare alla cerimonia. Vicino allo scomparso, le voci tacciono o bisbigliano, quasi che il rumore ordinario della conversazione potesse disturbare il suo riposo o arrecargli un danno.

Le relazioni con il defunto dipendono, ovviamente, dalle diverse

rappresentazioni e sensibilità che circondano il cadavere. Se le persone colpite dal lutto sono convinte che il corpo sia un'entità indifferente, una scorza priva di qualsiasi linfa, un nulla destinato alla corruzione, esse rivolgono il proprio dialogo interiore all'"anima" dello scomparso, oppure pensano che non vi sia più alcuna traccia del suo essere, eccezion fatta per una manciata di ricordi e una carne destinata a disfarsi: a quel punto, allora, il dialogo con il defunto si interrompe. Al contrario, altre concezioni culturali o personali non concepiscono alcuna dissociazione tra l'essere umano e il suo corpo. Conseguentemente, il cadavere non è percepito come un resto abbandonato dalla morte, ma come la persona stessa che i congiunti hanno conosciuto. L'umanità del cadavere è preservata, suscita un atteggiamento di rispetto (Le Breton, 2000a). Perciò il dialogo con il defunto continua, gli si parla interiormente, oppure a bassa voce, ci si ricorda con lui di momenti particolari, ci si rammarica per i malintesi, per le occasioni mancate, per le situazioni in cui si è commessa qualche colpa nei suoi confronti. Si prende simbolicamente congedo da lui attraverso uno scambio ininterrotto che però, spesso, fa riferimento all'interiorità o al segreto.

Alla vista di una salma non si rimane mai indifferenti, nemmeno se si tratta di uno sconosciuto. Quando gli studenti di medicina entrano per la prima volta nella sala settoria, dove giacciono i cadaveri che dovranno sezionare, l'agitazione del gruppo cessa improvvisamente, lasciando il posto a un silenzio inorridito davanti ai corpi allineati, pallidi e spesso in età avanzata. Gli studenti tacciono un attimo per far fronte alla situazione. Solo più tardi, quando l'esercitazione ha inizio, alcuni si lasciano andare a scherzi macabri, alla goliardia, un sistema di difesa contro l'angoscia della trasgressione. Inizialmente, però, regna il silenzio, quasi a significare che nessuna parola può rendere conto di una simile situazione: successivamente, prevalgono la ragione, le tradizioni universitarie, l'obbligo della formazione. Tuttavia, l'esperienza dimostra che molti medici portano ancora, dentro di sé, quel silenzio, e se solo li si interpella in proposito, danno libero sfogo ad antiche emozioni (*ibidem*). Nei luoghi di un incidente regna il silenzio, per rispetto nei confronti dei feriti o dei morti, ma anche per lo stupore che si prova davanti all'irruzione del sangue e della morte, che rimandano ciascuno all'esperienza tangibile della propria personale precarietà e, contemporaneamente, allo stupore di essere ancora in vita.

Nella morte il silenzio dimora come nel proprio elemento nutritivo,

sembra affondarvi almeno alcune delle proprie radici. A questo proposito, il minuto di silenzio è rivelatorio, mirando simbolicamente a una sospensione degli avvenimenti del mondo. Il raccoglimento di quelli che sono presenti è un tuffo nella memoria della loro relazione con il defunto o nella tragedia commemorata. Il flusso dell'esistenza viene provvisoriamente arrestato per dare testimonianza al dolore provato. Il rito è una costrizione sociale al ricordo, mantenendo il corpo e la parola in uno stesso atteggiamento di controllo. La comunità mima l'assenza per ravvivare mentalmente la presenza degli scomparsi, per celebrarli, per parlare loro interiormente.

CULTURE DEL LUTTO

Per alcune culture è consuetudine associare strettamente il silenzio e la morte. Così, la morte di un *mānuŝ* comporta simbolicamente la scomparsa delle tracce, dei ricordi, dei riferimenti verbali associati al defunto. Si manifesta l'assenza bruciando o distruggendo i suoi beni, la sua roulotte, per esempio: se non sono stati divisi prima della sua morte, il suo denaro e i suoi gioielli lo accompagnano sotto terra, oppure sono spesi per i funerali o il mantenimento della tomba. Gli oggetti che gli erano appartenuti vengono venduti a un *gage* senza ricavarne un guadagno. Se alcuni di quegli oggetti vengono conservati (un coltello, una chitarra, un orologio, certi utensili ecc.) vengono investiti di un valore particolare, divengono oggetti *mulle*,[2] ma spesso gli altri *mānuŝ* ignorano questo fatto, che risponde al "silenzio che dirige le relazioni tra membri del gruppo" (Williams, 1993, p. 6). Così, un amico chiede in prestito delle bocce, irritandosi al rifiuto del possessore: sono bocce *mulle*, appartenute al suo "defunto padre", ma il possessore non lo dice, anche a costo di attirare su di sé la reputazione di scarsa generosità. "Questo silenzio che circonda gli oggetti *mulle* è solo un aspetto del silenzio generale che circonda i morti" (*ibidem*, p. 7). In effetti, dei defunti della propria famiglia non si parla quasi mai. Perciò, al di fuori di questa cerchia, si commentano talvolta i ricordi comuni, si pronuncia il loro nome, accompagnato, però, da una "formula di rispetto". Talvolta i congiunti non nominano più lo scomparso, definendolo esclusivamente attraverso il grado di parentela: "Il mio povero defunto fratello" (*ibidem*, p. 8). Vivi e morti non condividono più lo stesso universo, e questa distinzione si manifesta anche nel linguaggio, attraverso la discrezione che viene riservata ai secondi: di

quell'altro mondo non c'è niente da dire. I piatti e le bevande preferiti dal defunto vengono interdetti, non vengono più raccontate le sue storie preferite ecc. Si versa a terra un po' di vino o di birra "per il defunto", in segno di condivisione. Scrive ancora Patrick Williams:

> Tutti questi gesti, mentre confermano la scomparsa di un individuo, lo insediano tra i vivi secondo modalità particolari. Tra queste modalità, ci sono quelle che sfociano nell'instaurazione di una comunità amnestica composta da individui dotati di memoria. (*Ibidem*, p. 11)

Il silenzio è un segno deliberato di astensione che non cessa di fare riferimento allo scomparso anche in ciò che non viene detto, creandogli uno spazio simbolico al centro del legame sociale *mānuŝ*, fissando il suo posto singolare nella memoria familiare o collettiva.

Molte altre società associano il silenzio alla morte. Un testo classico di Marcel Granet sulla Cina feudale antica ricorda che il rituale funebre obbliga i parenti del defunto alla sospensione e al ritiro da qualsiasi attività sociale per svariati mesi. Disseminati nelle capanne costruite intorno alla casa del morto, sdraiati sulla paglia, rimangono in uno stato di ebetudine, simbolicamente vicini al defunto. Non si nutrono, se non nella misura in cui le convenzioni lo consentono, trascurando la cura del corpo. Rimangono in silenzio, privi della possibilità di un contatto orale con gli altri, eccezion fatta per determinati periodi in cui il dolore ha licenza di essere espresso tramite le grida. I parenti rimangono uniti, secondo un repertorio convenzionale di gesti e di espressioni verbali, per dare testimonianza della propria sofferenza nei confronti del gruppo. Ogni membro, secondo il proprio grado di parentela con il defunto, deve attenersi a una particolare categoria di lutto e a un particolare regime di linguaggio. Il gesto supplisce alla parola, a meno che quest'ultima non sia ammessa, ma senza la possibilità di prendere l'iniziativa. Il figlio, ovvero il parente più stretto del defunto, l'erede, viene sottomesso a una stretta disciplina di silenzio. Un principe in lutto ha comunque il diritto di prendere la parola se gli affari del regno lo esigono, ma non in virtù della propria signoria; un grande ufficiale e un nobile gioiscono della libertà di parlare in favore del loro signore, mai, però, per i propri affari personali. In compenso: "Un re illustra la memoria del proprio padre e del proprio regno non aprendo la bocca per i tre anni del lutto, così manifestando e acquisendo una virtù che rende la dinastia nuovamente fiorente" (Granet, 1953, p. 227). Durkheim evidenzia il ricorso al silenzio, all'inizio del secolo, da parte delle donne, in numerose società tradizionali

australiane colpite da un lutto. Presso i warramunga, una comunità aborigena, le manifestazioni sociali del lutto esigono che le donne si taglino i capelli, ricoprendosi di creta tutto il corpo (Durkheim, 1912, p. 455). Viene loro imposto un silenzio assoluto per un periodo di tempo che può durare fino a due anni. Non è raro che tutte le donne del gruppo si impongano il silenzio. La fine del periodo di lutto non sempre coincide con il ritorno alla parola. Queste donne sviluppano un linguaggio dei gesti che dimostrano di saper usare con grande maestria (*ibidem*).

In altre società, rumore e silenzio ritualizzati coniugano la loro influenza secondo le circostanze del lutto. Nell'Africa nera, ai funerali delle persone anziane si associano manifestazioni controllate ma chiassose: canti, danze, ritmi di tamburi ecc. (Thomas, 1975, p. 426). Le cose non vanno sempre allo stesso modo se a morire è un uomo nel fiore degli anni, oppure un bambino, o una donna durante il parto. Nella cultura bambara, il decesso si traduce in un silenzio stretto che può essere rotto soltanto da chi riceve l'incarico, da parte della famiglia, di annunciare che: "Qualcuno non c'è più". "In quell'istante, tutti i parenti del morto lanciano un grido di dolore, dopodiché la parola è nuovamente libera" (Zahan, 1963, p. 50). Non si parla in presenza del defunto, finché il lavaggio della salma non è stato condotto a termine. Si rimane in silenzio anche nel corso dell'inumazione. Per tre giorni, il vedovo rimane nella camera della sua sposa e non pronuncia parola. Anche quelli che danzano intorno alle spoglie mortali di un sacerdote responsabile degli altari consacrati alla terra devono attenersi al silenzio. L'attraversamento di un cimitero allo stesso modo impone l'astensione dalla parola (*ibidem*, p. 157). Nella cultura dogon, quando si deve comunicare il decesso di un individuo, si indica la terra con un gesto della mano. Dovendo annunciare una morte improvvisa, "si mette rapidamente la mano davanti alla bocca per trattenere le parole" (Calame-Griaule, 1965). Ciononostante, i funerali sono chiassosi e scanditi da canti accompagnati da musiche tradizionali, dalle incessanti danze degli uomini e delle maschere sulla terrazza del morto, da colpi di fucile, da un sottofondo di gemiti e lamenti da parte delle donne, dal rumore cadenzato della zucca frantumata al suolo per indicare il rifiuto della morte, ma anche la purificazione attraverso la terra. Calame-Griaule sostiene che "la produzione del rumore mira a canalizzare il dolore" (*ibidem*), a consentirne l'espressione senza riserve, ma in modo rituale. Al contrario, il gruppo è sconvolto dall'anomalia della morte di una donna

durante il parto. I funerali, allora, sono silenziosi e si svolgono nel cuore della notte, senza testimoni, venendo ritmati dal suono assordante di un tamburo di nichel e cocci di ceramica sbattuti leggermente l'uno contro l'altro. Nessuna lamentela, nessun grido. Il marito non riceve alcuna condoglianza, si sente colpevole e un rito di purificazione lo costringe a nascondersi per qualche tempo nella foresta. Nessuna donna gli si avvicina per il timore di subire la stessa sorte: la purificazione implica lo stupro di una donna straniera nel villaggio (*ibidem*).

Myriam Smadja nota che i tammariba del nord del Tongo celebrano nel silenzio il *tibenti*, un rito del lutto dedicato agli anziani. Il clan del defunto si riunisce intorno alla *takienta*, la casa dai muri ciechi situata nel bel mezzo dei campi, che sostiene i granai. Tutti i membri del clan rimangono immobili e muti. Il silenzio è la lingua dei morti, "la vera parola". Attraverso il silenzio, i partecipanti al rito comunicano non soltanto con i loro defunti, bensì anche con gli antenati di tutta la famiglia:

> Durante la notte, al sorgere della luna, il respiro degli anziani morti lascia le tombe del cimitero per dirigersi verso le case, dove ognuno di loro ha un proprio altare. Il silenzio del clan è un richiamo al loro intento, un invito a unirsi ai membri dello stesso. Così, si stabiliranno davanti alla casa, preparandosi a condurre il nuovo morto sul cammino che conduce, "là, dove si va". (Smadja, 1996, p. 15)

Un uomo sale sulla terrazza e, attraverso un foro che collega la parte alta della casa a quella bassa, sussurra il nome del morto, il nome sacro con cui era proibito chiamarlo quando era in vita. L'anima sussulta, facendosi attenta. A questo punto subentra il suono dei tamburi e dei flauti. Il respiro del morto, separato dalla sua ombra, può allora ritornare, incarnandosi in un bambino.

ASSENZA DELL'ALTRO

Il silenzio del mondo dopo la perdita di una persona cara segnala il grande vuoto dell'assenza, sostituendosi a parole e gesti divenuti impossibili. È una sospensione dell'esistenza, è l'ombra insistente di chi è scomparso lasciando un baratro di senso, un singhiozzo trattenuto. Nel luogo in cui l'altro si trovava, là dove si trova tuttora per una memoria che non si lascia scalfire, rimane una commistione di dolore e raccoglimento, un *manque à être* della parola che ha perso il proprio destinatario privilegiato. Scrive Anne Philipe: "Il silenzio della stanza urla più di un clamore. Ho il caos nel cervello e il

panico nel corpo. Guardo noi due in un passato che non riesco a precisare. Un'altra me stessa si stacca da me e rifà i gesti di allora" (Philipe, 1950, p. 36). Il silenzio che impregna un luogo è come il silenzio dello scomparso, è l'assenza della sua voce, la parola muta, e rende dolente lo scorrere del tempo. Il lutto è un escludere il senso, un estinguersi del valore associato alle cose della vita: si traduce in un carico di silenzio che segnala il ritiro al di fuori del legame sociale abituale. Le conversazioni oziose e tranquille, l'andare a zonzo, sono difficili da affrontare tanto sono carichi di ricordi, di dolore o del senso di colpa derivante dal poter ancora godere del tempo che passa, mentre l'altro non può più condividere tali esperienze. Il linguaggio è colpito alla fonte, prigioniero in un'enclave di silenzio, messo in scacco dall'impossibilità di vedere o sentire il mondo senza riconoscervi il richiamo lancinante dell'assenza. Scrive ancora Anne Philipe: "Ho imparato a condurre una doppia vita. Penso, parlo, lavoro e al tempo stesso mi occupo di te, ma una certa distanza rende dolce la tua presenza, un po' evanescente come una fotografia sfuocata" (*ibidem*, p. 35). Il dolore conduce lontano da sé. L'Altro non è più presente per parlare e riconciliare la parola e l'esistenza nel sollievo di un'altra forma di silenzio. Il rapporto con il mondo è inquinato dalla sospensione, dal ritiro, sdoppiato da una conversazione interiore che rimane con lo scomparso, anche se il legame sociale superficiale continua a essere alimentato da tutti i segnali di buona volontà e le apparenze sono salve.

Un'incessante parola interiore mantiene viva la memoria dell'altro, il suo volto si rianima, il dialogo prosegue nel segreto di una conversazione intima. L'Altro, ormai, vive dentro di sé, con il rischio, talvolta, di sacrificargli tutto il resto. Intorno alla tavola familiare si nota, talvolta, una sedia vuota, un coperto di fronte al quale non si siede nessuno, un'assenza tangibile, inscritta nelle ritualità comuni o individuali, che conferisce al silenzio del defunto un'eco assordante. Il tempo si ferma nel rifiuto di elaborare il lutto, nell'imprigionamento dovuto a una ripetizione che vuole negare la morte ma è condannata a fallire e che tormenta allora l'esistenza, divenuta esclusivamente una cerimonia segreta centrata sullo scomparso, e accompagnata da un sentimento di indifferenza verso i viventi.

Oppure, l'altro rimane una presenza leggera che accompagna gli eventi del giorno: gli si chiede consiglio, lo si chiama nel momento in cui il dolore risulta troppo difficile da sopportare. Questo può accadere anche quando si

è coscienti che è scomparso e che, forse, non può sentire. Dopo la morte della moglie, divorato dalla sofferenza, Michel Deguy scrive un libro sul proprio dolore, in un impeto di comunicazione che ritiene si rivolga soltanto a se stesso. In realtà, ogni frase è intrisa della presenza della sua compagna a cui, in definitiva, continua a parlare difendendosi. Deguy afferma:

> Non credo ad alcun negozio con i morti, al di fuori di quello che intrattengo con la traccia che hai lasciato in me, quest'anima estranea che "vive in me", quest'altra verità che "abita l'uomo interiore", che placa l'io consentendogli di affrontare le avversità. (Deguy, 1975)

La scrittura che cerca un dialogo con lo scomparso ha lo scopo di restaurare la presenza attraverso il gioco del senso, di mantenere intatto il legame, di portare avanti instancabilmente la conversazione interrottasi un giorno. La scrittura scongiura il dolore attraversandolo a occhi aperti, mettendo una parola sull'incessante ferita della mancanza:

> Se anche facessi la posta ai miei lapsus […] non troverei, pur ripetendomi, mai altro che l'ombra fugace di una parola assente alla scrittura, lo scandalo del loro e del mio silenzio: non scrivo per dire che non dirò niente, non scrivo per dire che non ho niente da dire. Scrivo: scrivo perché abbiamo vissuto insieme, perché sono stato uno di loro, ombra tra le loro ombre, corpo vicino ai loro corpi; scrivo perché hanno lasciato in me un'impronta indelebile e la scrittura ne è la traccia. (Perec, 1975, pp. 48-49)

Così scrive Georges Perec, ritrovatosi orfano quand'era soltanto un bambino, avendo perso entrambi i genitori durante le deportazioni naziste. Scrivere o parlare ancora all'altro suscita forti emozioni e sofferenza ma, al tempo stesso, si oppone al vuoto, all'oblio, innalza una memoria attiva che si sforza di ingannare il tempo e l'assenza. Anny Duperey sperimenta momenti di intenso dubbio: "Tutte queste parole mi fanno male, ho la sensazione di seppellirli ancora una volta, e mi aggrappo alle pagine quasi disperatamente. Due anni di scrittura contro trentacinque anni di silenzio, sono troppi, o troppo pochi?" (Duperey, 1992, p. 192). Tuttavia, l'autrice porta a termine il proprio libro provando, dentro di sé, la sensazione di una rinnovata presenza. La lunga lettera d'amore e di disperazione ai genitori, scomparsi in così giovane età, raggiunge simbolicamente i destinatari, facendo rivivere in lei i loro volti:

> Non esiste silenzio, non esiste solitudine con un simile rimpianto nel cuore. Mi culla, mi riscalda, mi tiene occupata. Rimpianto di voi come un embrione nell'incavo del mio ventre: è lì, con me, perpetuo bambino in gestazione… La vostra morte mi ha reso per sempre gravida di voi. Voi abitate in me. (*Ibidem*, p. 234)

Il lutto si rivela, ora simbolicamente, ora realmente, una traversata del

silenzio, un raccoglimento doloroso con lo scomparso, che si attenua lentamente, restituendo il soggetto al mondo degli scambi ordinari, anche se la tristezza e il vuoto spesso tornano a farsi sentire. L'elaborazione del lutto è un percorso che va dalla circostanza tragica della parola assente al progressivo riconoscimento del mormorio amichevole e solidale della parola degli altri che invita a ricominciare a vivere. Il processo personale del lutto in parte consiste nel rendere il silenzio dello scomparso meno assordante. Nella tradizione apache, *being with people who are sad*, ovvero incrociare una persona in lutto per la perdita di un congiunto, richiede il ricorso a uno schermo fatto di silenzio, o di rare parole di consolazione, durante le settimane o i mesi successivi al decesso. Si suppone che il dolore sia ancora troppo acuto perché la persona possa rendersi disponibile a uno scambio di parola. Si rispetta allora la sua sofferenza non sollecitandola allo scambio verbale, bensì lasciando a lei l'iniziativa (Basso, 1972, pp. 77-79).

Presso altri popoli quali, per esempio, gli igbo, la morte è sentita come il termine di un ciclo naturale dell'esistenza: tuttavia, se qualcuno muore prima dei propri genitori, senza aver raggiunto l'età adulta né sfruttato tutte le proprie possibilità, si considera tale morte "prematura" e il lutto colpisce profondamente la famiglia. Per non acuire ulteriormente la sofferenza, consuetudine vuole che gli altri membri della comunità evitino le persone che stanno vivendo il lutto. Quelli che desiderano dimostrare la propria solidarietà si trasferiscono da loro, partecipando al raccoglimento silenzioso che regna intorno alla salma. Quindi si ritirano discretamente, senza proferire parola, avendo comunque segnalato, attraverso la loro visita, la pena personale per aver perduto una persona cara. Così facendo, testimoniano anche la propria innocenza rispetto alla sua morte. Si crede infatti che un decesso prematuro non sia provocato da cause naturali, ma sia conseguenza di un'aggressione operata da qualcuno che dispone di una forza magica. Un simile individuo non potrebbe rimanere accanto allo spirito tuttora intatto della sua vittima senza ricavarne un danno. In una simile situazione, qualsiasi parola risulta superflua e aggiungerebbe soltanto ulteriori sofferenze. Il silenzio che avvolge la famiglia in lutto è una difesa contro la minaccia che la loro pena possa essere ulteriormente accentuata da chi si reca a porgere le condoglianze, o dal continuo, doloroso richiamo ai ricordi comuni (Nwoye, 1985, p. 186).

Nelle forme particolari di lutto, chiudersi nel dolore incista l'assenza, provocando un sentimento di mancato contatto con se stessi, una distanza che tiene lontani dalla gioia del mondo. La voce non è più la stessa (Le Breton, 2011). Un sommesso silenzio dissimula il dolore tenendo costantemente alzato uno schermo che separa dagli altri, a volte per una vita intera. In apparenza, la persona che sta vivendo il lutto mantiene tutti gli impegni routinari rimanendo, però, sempre nelle vicinanze della sofferenza, sempre presa dall'assenza dell'altro, che però non nomina mai, sola con un dolore indicibile. Anny Duperey sottolinea l'assoluta necessità di far piangere i bambini, qualora subiscano la scomparsa di un membro della loro famiglia. Fare proprio l'evento attraverso il dolore che produce o le grida che provoca dà libero corso all'emozione, attesta la rivolta davanti ai fatti, evitando la mummificazione del lutto che porta a vivere nell'ombra di sé. L'affermazione di Duperey è valida per qualsiasi persona segnata dalla perdita di un congiunto: "Il dolore messo sotto chiave non svanisce da solo: s'ingrandisce, peggiora, nutrendosi di silenzio, e in silenzio avvelena la persona senza che questa se ne accorga" (Duperey, 1992, p. 73). Offrire a chi sia in lutto uno spazio di parola, in un clima di fiducia, libera il dolore sottraendolo al silenzio, permettendo di rendere omaggio alla memoria dello scomparso, restituendo così un significato alla sua esistenza, offrendo una testimonianza sconvolgente dell'impatto che continua ad avere su di sé. Chantal Saint-Jarre racconta la propria esperienza, in un gruppo di parola in Quebec, con persone toccate da vicino dall'AIDS:

> Una giovane donna raccontò la dolorosa, recente morte di un congiunto; alcune donne evidenziarono l'impatto della sieropositività sulla loro vita già resa difficile da una grave emofilia. Lo shock vissuto dal gruppo ascoltando queste testimonianze, che squarciavano un muro di silenzio, fu sorprendente. La presa di coscienza personale e collettiva che, per la prima volta, stava prendendo forma, era quasi palpabile. (Saint-Jarre, 1994, p. 22)

L'espressione della sofferenza tenuta nascosta apre l'esistenza a un ricordo più sereno, anche se dimenticare è impensabile. Parlare di gruppo o di luoghi di parola evidenzia il radicamento nel silenzio che pesa sull'esistenza. Mettere in parola corrisponde a dare un senso. Attraverso l'ascolto, l'altro – o gli altri, in un gruppo di auto/mutuo aiuto – consente la messa in discussione del senso di colpa che sempre si manifesta dopo una scomparsa o una separazione. Ricordare episodi di vita condivisa, lì per lì vissuti come

circostanze simili a tante altre, ma che la morte illumina o rischiara, conferendo loro un nuovo significato, ridà vita, per un istante, alla persona scomparsa, consentendo di dare libero corso all'emozione propria e a quella del gruppo. La persona che sta vivendo il lutto trova una nuova collocazione all'interno del proprio dramma, imparando a controllare il magma di senso e di emozioni, le molte ambivalenze da cui si sente attanagliata. In questo modo, chi è in lutto viene aiutato a verbalizzare contenuti affettivi difficili che, senza la presenza degli altri, rimarrebbero nella sfera dell'indicibilità. Al contrario, in un tale contesto possono essere espresse anche quelle dolorose domande che spesso rimangono in sospeso e che chiunque si pone, quando si viene colpiti dal lutto o dalla malattia: perché? Perché la sorte è stata così ingiusta? Quale sarà, ora, il senso dell'esistenza? Se più soggetti esprimono il proprio dolore, le esperienze dell'uno rendono più comprensibili quelle dell'altro, facendo sì che sia possibile comprendersi al volo, abbandonando la sensazione di essere sprofondati in una solitudine tragica e ineluttabile e riscoprendo un comune destino. Lasciar andare il proprio dolore senza timore, sentendosi accompagnati, ridestando le proprie emozioni a partire da quelle dell'altro, permette di non sprofondare nella sofferenza bensì di trasformarla, paradossalmente, in un momento di condivisione. Ricordare insieme i momenti di vita con il defunto sottrae quest'ultimo all'oblio, all'assenza, facendo rivivere le emozioni di allora. Per un istante il defunto entra a far parte della memoria degli altri. Vengono dette cose che non potrebbero essere espresse altrove, con i propri familiari o con i vicini. L'accompagnamento della persona che ha avuto un lutto non consiste nell'osservare il silenzio o nel diminuire la sua sofferenza, ma nell'accogliere la sua pena, nel camminare con lei attraverso le sue memorie personali, i suoi ricordi, nell'attraversare insieme emozioni turbolente. Il lutto lascia una cicatrice di silenzio, un luogo segreto dentro di sé in cui l'altro rimane disponibile alla conversazione interiore, alla rivisitazione dei ricordi.

1. In Charles Juliet si ritrova un'affermazione molto simile: "Un tempo avrei voluto svelare il segreto attraverso il grido. Ora potrò balbettare soltanto attraverso il silenzio" (Juliet, 1979, p. 71). Anche il *Lenz* di Büchner equipara il grido al silenzio: "Non sente dunque nulla? Non sente questa voce spaventosa che urla per tutto l'orizzonte e che di solito chiamano silenzio?" (Büchner, 1837, p. 78).

2. Nella cultura *mānuŝ*, tutto quanto è *mullo*, ovvero appartenuto a un morto, deve essere trattato con rispetto (Williams, 1993, p. 6). [NdT]

6

ASPIRARE AL SILENZIO

Nella foresta oscura
Cade una bacca
Il rumore dell'acqua
HAIKU

IL SILENZIO, UNA MODALITÀ DI CONFERIMENTO DI SENSO

Il silenzio non è assenza di sonorità, un mondo senza fremiti, immobile, in cui nulla si faccia sentire. Il grado zero del suono, prodotto sperimentalmente in un programma di deprivazione sensoriale, in natura non esiste. Ogni ambiente risuona di manifestazioni sonore particolari, anche se, talvolta, sono distanziate, trattenute, lontane. Le distese desertiche, così come le vette più alte, non sono completamente mute, e ancora meno lo sono le foreste: nei chiostri dei monasteri risuonano il canto degli uccelli, i rintocchi delle campane, i canti liturgici provenienti dalla chiesa. I movimenti dell'uomo nello spazio sono accompagnati da una traccia sonora, quella dei suoi passi, dei suoi gesti, del suo respiro; la sua immobilità non annulla la respirazione né i rumori del corpo. L'esistenza è un palpito incessante, provoca sempre qualche forma di rumore in grado di rassicurare sulla persistenza dei punti di riferimento essenziali. In un ambiente insonorizzato, i battiti del cuore, la circolazione del sangue, i movimenti del transito intestinale assumono un'ampiezza inattesa. Persino la morte si sottrae al silenzio nel lento processo di decomposizione della carne. Nelle conversazioni di chi vive in città, la campagna di regola è associata al silenzio, ma per opposizione al rumore che caratterizza la città. In realtà, anche in campagna la sonorità del mondo non cessa mai. La notte rurale è popolata del grido degli animali, del ronzio degli insetti, dei versi degli uccelli notturni, del gracidare delle rane, dell'abbaiare dei cani. Il vento agita le foglie e i rami, i tronchi scricchiolano, gli animali fuggono, nascondendosi

sotto la vegetazione. Il gorgoglio dei ruscelli e delle sorgenti non conosce riposo, se non quando si prosciugano. Sono voci che l'oscurità e il silenzio portano lontano dal loro punto di origine: una vettura che passa, i sussulti a singhiozzo di un motore che fa fatica a partire. Persino nel cuore della fattoria i mobili lavorano e, nell'apparente immobilità dei luoghi, i loro cigolii sono fonte di spavento. Le ceneri finiscono di consumarsi, con il conseguente crollo dei ceppi consumati nel caminetto. E se la casa di campagna gode del confort degli elettrodomestici, conosce il loro ronzio, come pure i rumori discontinui del riscaldamento centrale, delle condutture dell'acqua ecc. Se permane l'impressione che nella casa regni il silenzio, questo si deve soprattutto all'effetto di un'interpretazione affettiva dei luoghi, piuttosto che a una rigorosa valutazione della realtà circostante. Ogni regione, ogni ambiente, ogni luogo propone, nello scorrere delle ore della notte e del giorno, un paesaggio di rumori e di silenzi che gli appartengono. Solo a causa di un confronto con un mondo privo di parole e della presenza dell'altro, il *Robinson* di Daniel Defoe afferma di essere impegnato "nella relazione malinconica di una vita silenziosa" quando rintraccia, nel proprio diario, gli episodi della propria esistenza sull'isola.

Alcuni suoni emergono dal silenzio senza per questo guastarlo. Talvolta, sono proprio i suoni a rivelarne la presenza, mettendo in evidenza la qualità uditiva, prima inavvertita, di un determinato luogo. Anche se il mormorio del mondo non cessa mai, conoscendo soltanto variazioni di grado in base alle ore, ai giorni e alle stagioni, alcuni luoghi danno comunque la sensazione di un avvicinamento al silenzio: un soffio di vento tra gli alberi, una sorgente d'acqua che si fa strada tra le pietre, un torrente che giunge a lambire la sabbia, il grido di una civetta nel cuore della notte, il salto di una carpa sulla superficie di un lago, lo stridio della neve sotto i passi o lo scricchiolio di una pigna sotto il sole danno sollievo al silenzio. Il loro manifestarsi accentua la sensazione di pace emanata dal luogo. Sono creazioni del silenzio non per mancanza, ma perché lo spettacolo del mondo non è oscurato da alcuna interferenza, da nessun rumore. Bachelard ha affermato: "Sembra che per ben comprendere il silenzio la nostra anima abbia bisogno di vedere *qualcosa* che tace" (Bachelard, 1942, p. 223). Attraversando le rovine di Djémila, in Algeria, Albert Camus nota che

> vi regnava un gran silenzio pesante e senza incrinature – qualcosa come l'equilibrio di una bilancia. I gridi degli uccelli, il suono felpato del flauto a tre buchi, uno scalpiccio di capre, suoni

venuti dal cielo, tanti rumori di cui erano fatti il silenzio e la desolazione di quei luoghi. (Camus, 1938, p. 73)

Il silenzio non è soltanto una particolare modalità del suono, bensì è, innanzitutto, un modo per conferire senso. La grazia di un suono risveglia talvolta l'acuità del passante la cui sensibilità insufficientemente all'erta avrebbe fatto trascurare la scoperta. Marcel Proust ricorda le passeggiate della sua infanzia dalle parti di Guermantes, vicino al campanile di Saint-Hilaire:

E avrei voluto potermi sedere là e stare tutta la giornata a leggere ascoltando le campane; si stava così bene e c'era tanta quiete che, quando l'ora suonava, pareva non spezzasse la calma del giorno, ma lo liberasse di quel che conteneva, e pareva che il campanile, con l'esattezza indolente e attenta di chi non ha altro da fare, avesse premuto a un dato momento […] la pienezza del silenzio. (Proust, 1913, p. 177)

La tonalità del silenzio si distacca dai rumori che lo circondano, conferendogli uno stile particolare. Il suono della campana di una chiesa che scandisce le ore differisce secondo i momenti del giorno: l'alba, il mezzogiorno, la sera, la notte; secondo le stagioni; se nevica, se piove, se il sole brucia la campagna; secondo la posizione del villaggio, della casa, se lo si sente vicino a un ruscello, oppure a un lago, a un giardino o a una foresta; e soprattutto, secondo la qualità dell'ascolto dell'uomo, che varia in funzione degli stati affettivi provati. Il suono in sé non cambia: diversi, però, possono essere il suo significato e le sue conseguenze. Scrive Albert Camus:

Ormai ridestato, riconoscevo a uno a uno i rumori impercettibili di cui era fatto il silenzio: il basso continuo degli uccelli, i sospiri leggeri e brevi del mare ai piedi delle rocce, la vibrazione degli alberi, il canto cieco delle colonne, il fruscio degli assenzi, le lucertole furtive. (Camus, 1954, p. 172)

Il silenzio non è mai una realtà in sé, ma è una relazione, donandosi all'interno di un rapporto con il mondo.

Talvolta il silenzio è così intenso da risuonare come l'impronta di un luogo, sostanza quasi tangibile la cui presenza invade lo spazio, imponendosi costantemente all'attenzione. Durante la notte polare del 1934, Richard Evelyn Byrd sverna da solo nell'immensità del tavolato di Ross nell'Antartide. In maggio, dopo parecchi mesi di soggiorno, le burrasche cessano e il freddo si attenua: un grande silenzio si impossessa allora di tutta la banchisa.

Talvolta mi cullava, mi ipnotizzava, come avrebbe potuto farlo una cascata, o qualche altro rumore armonioso e familiare. Ma c'erano anche altri momenti, nei quali, improvvisamente, ne

> prendevo coscienza, quasi si fosse trattato di un rumore improvviso… Nel mio rifugio, il silenzio era intenso, concentrato. Nel bel mezzo di un lavoro, durante una lettura, talvolta trasalivo, i sensi allertati, come un padrone di casa quando immagina che un ladro si sia introdotto nella sua abitazione… Dopo un forte vento, talvolta mi risvegliavo bruscamente da un sonno pesante senza comprenderne le ragioni, finché non comprendevo che il mio subconscio, abituato allo stridio del tubo della stufa, al martellamento delle burrasche sopra la mia testa, era stato disturbato da quella brusca calma. (Byrd, 1940)

In opposizione all'esistenza chiassosa della città, il silenzio si offre come un'assenza di rumore, come un orizzonte che la potenza della tecnica non ha ancora oltrepassato, una zona a riposo che la modernità non ha assorbito, oppure come un luogo intenzionalmente concepito come una riserva di silenzio. Talvolta è sufficiente che cessi un rumore continuo, che il motore della pompa dell'acqua o della vettura si fermi un istante perché il silenzio diventi tangibile, quasi a portata di mano, marcata presenza, materiale e volatile allo stesso tempo. Nel Dolpo, una regione nepalese al confine con il Tibet, Peter Matthiessen e il suo compagno di viaggio, lo zoologo e naturalista George Schaller, vivono l'improvvisa rivelazione del silenzio in cui si sono ritrovati immersi sin dal loro arrivo in quei luoghi. Hanno camminato per intere settimane e in quei luoghi rimarranno ancora per un mese, senza alcuna notizia del mondo o delle proprie famiglie. Sono in un altro mondo, e il silenzio che attraversano è il reperto archeologico minacciato di un altro tempo, un tempo ancora senza aerei, senza vetture, senza mezzi di comunicazione. Il ritorno alla civiltà è difficile e amaro, perché corrisponde anche a una progressione verso il rumore, dopo mesi di pace interiore:

> Camminando questo pomeriggio lungo il Bheri, mi sono ricordato di quanto si debba aver cura di non parlare troppo, e di non muoversi bruscamente, dopo una silenziosa settimana di ritiro Zen […] è essenziale riemergere pian piano da simili crisalidi, lasciando che le nuove ali s'asciughino nella quiete del sole, evitando improvvisi strappi allo spirito. (Matthiessen, 1978, p. 305)

Un universo in cui regna il silenzio apre a un'altra dimensione del mondo. Dopo mesi di silenzio, è essenziale non affrettarsi e camminare lentamente verso la valle, abbandonandosi senza precipitazione allo scorrere del tempo e procedendo per gradi, per non essere investiti dal baccano della vita sociale:

> Mi si è schiarita la mente in queste settimane prive di intrusioni – posta, telefono, gente e i loro bisogni – e reagisco con spontaneità alle cose, senza filtri di difesa o di autocontrollo. Comunque, questo modo di sentire mi meraviglia. (*Ibidem*, p. 128)

Aspirare al silenzio corrisponde allora alla ricerca sottile di un universo sonoro pacifico che favorisce il raccoglimento personale e l'abbandono di sé in un clima propizio. Scrive Junichiro Tanizaki:

> Sono necessari una lieve penombra, nessuna fulgidezza, la pulizia più accurata, e un silenzio così profondo che sia possibile udire lontano un volo di zanzare. […] Quando mi trovo in un simile luogo molto mi piace udire la pioggia che cade con dolcezza uniforme. (Tanizaki, 1935, p. 10)

Il silenzio è un giacimento morale il cui solo nemico è il rumore, è espressione di una modalità di conferimento di senso, di un'interpretazione dell'individuo di ciò che sente, è una voce di ripiegamento su di sé per ritrovare il contatto con il mondo. Tuttavia, talvolta è necessario uno sforzo per cercarlo, per scovarlo, ricorrendo all'iniziativa personale. Scrive Henry David Thoreau:

> L'altra sera, mi ero deciso a porre termine a quell'inutile baccano e a camminare in direzioni diverse per verificare se si potesse trovare il silenzio nei dintorni […] Lasciai il villaggio per risalire il fiume in battello, fino al lago di Fair Haven […] La rugiada che stava scendendo tutt'intorno sembrava filtrare e distillare l'aria: la calma che regnava in quel luogo mi regalò una tranquillità infinita […] Immensi spazi di silenzio si estendevano tutt'intorno, e il mio essere si espandeva in proporzione a essi, per riempirli. Solo successivamente riuscii, per la prima volta, ad apprezzare il rumore e a trovarlo musicale.

Unito alla bellezza del paesaggio, il silenzio è un cammino che conduce a sé, alla riconciliazione con il mondo, configurandosi come un momento di sospensione del tempo, come l'apertura di un varco che offre all'uomo la possibilità di ritrovare il proprio posto, di conquistare la pace. È una modalità di conferimento di senso, una riserva morale cui attingere prima di ritornare al baccano del mondo e alle preoccupazioni della vita quotidiana. La punteggiatura del silenzio, gustato in momenti diversi dell'esistenza, ritirandosi in campagna o in un monastero, o anche, più semplicemente, in giardino, in un parco, concedendosi una camminata, si rivela un'occasione per ritemprare lo spirito, per godere di un tempo di riposo prima di immergersi nel rumore, inteso in senso concreto e in senso figurato, tipico della civiltà urbana. Il silenzio così ritrovato procura un accentuato sentimento di esistere, segnando un momento di sobrietà che autorizza a fare il punto, a ricalibrare i propri riferimenti, a ritrovare un'unità interiore, a prendere una decisione difficile. Il silenzio sfronda i pensieri dell'uomo rendendolo nuovamente disponibile, sgombera il campo all'interno del quale si dibatte, aprendo a una cosmologia intima. Jacques Brosse ha scritto:

> Si penetra nel silenzio come in una camera oscura. All'inizio non si vede niente: poi, però, i

> contorni delle cose emergono debolmente. Barlumi incerti, cangianti, un po' illusori, lo spazio si divide in masse indistinte che subito dopo, a loro volta, si suddividono. Infine, le forme si definiscono e s'impongono… La foresta tace, trattenendo il respiro, eppure emette rumore. (Brosse, 1965, p. 290)

Un escursionista attento entra lentamente, tramite l'ascolto, nei diversi cerchi del silenzio: sente il vento, le foglie, gli animali, in ogni istante percepisce altri universi sonori che popolano lo spessore del silenzio, scoprendosi improvvisamente provvisto di un senso nuovo, che non corrisponde a un potenziamento dell'udito, ma è invece un senso legato alla percezione del silenzio. Sono questi fruscii, questi suoni attutiti che creano la sensazione del silenzio.

RACCOGLIMENTO

I luoghi di culto, i giardini pubblici, i cimiteri rappresentano delle isole di silenzio in cui si è liberi di cercare riposo o un breve ritiro al di fuori del tumulto da cui si è circondati. Sono, infatti, riserve di silenzio completamente attorniate dagli avamposti dell'urbanizzazione e dello sviluppo territoriale. Ci si reca per ritrovare il proprio equilibrio, per un momento di raccoglimento, per gustare la calma garantita dal *genius loci*. Il silenzio introduce nel mondo una dimensione propria, uno spessore che avvolge le cose, conferendo rilievo alla presenza. Il tempo trascorre senza fretta, a passo d'uomo, invitando al riposo, alla meditazione, a rientrare in sé. Questi luoghi incastonati nel silenzio si distaccano dal paesaggio offrendosi, fin da subito, come spazi propizi a ritrovare se stessi. E proprio in quei luoghi si fa provvista di silenzio, prima di ritornare ad affrontare l'agitazione della città e le inquietudini della propria esistenza (Le Breton, 2016).

Alcuni luoghi, riservati alle celebrazioni religiose o alla meditazione, sono abitati dal silenzio, rendendo impensabile l'irruzione di un suono o di una parola: li si visita nel timore di rompere un fragile equilibrio che non si presta all'intervento sensibile dell'uomo ma, piuttosto, alla contemplazione. Nella foresta, nel deserto, in montagna oppure al mare, il silenzio talvolta penetra così perfettamente nel mondo da far apparire gli altri sensi desueti o inutili a confronto. La parola non è in grado di esprimere il manifestarsi dell'istante o la solennità dei luoghi. Nikos Kazantzakis cammina con un amico nel cuore di una foresta del monte Athos, lungo il sentiero

acciottolato che conduce a Kariès:

> L'aria, così ci parve, profumava di incenso; come se fossimo entrati in un'immensa chiesa che comprendeva mare, boschi di castagni, monti, e più sopra, al posto della cupola, un cielo aperto. Mi voltai verso il mio amico: "Perché non parliamo?", dissi per rompere il silenzio, che cominciava a pesarmi. "Stiamo parlando", rispose l'amico, sfiorandomi leggermente la spalla, "parliamo, ma la lingua degli angeli, il silenzio". E d'un tratto, come se si fosse arrabbiato: "Che cosa vuoi che diciamo? Che è bello, che il cuore ha messo le ali e vuole fuggire, che abbiamo imboccato una strada che porta al Paradiso? Parole, parole, taci!". (Kazantzakis, 1961, p. 235)

Il silenzio condiviso è una forma della complicità, che prolunga l'immersione nella serenità dello spazio. Il linguaggio reintroduce la separazione che le parole cercano di scongiurare, senza mai riuscirci davvero. Il raccoglimento si scontra con una parola che, richiamando su di sé l'attenzione, lo fa dissolvere. Il dialogo diventa, allora, una lacerazione inflitta al paesaggio, una manifestazione di infedeltà nei confronti del *genius loci*, una soddisfazione resa alle norme sociali e un modo convenzionale di rassicurarsi o di uscire dal proprio meravigliato isolamento. Ci si ritrova a esprimere la propria emozione ricorrendo a frasi stereotipate che in quello stesso istante la fanno svanire.

Brice Parain riferisce un'esperienza identica a quella appena descritta:

> Il naturale seguito della contemplazione dovrebbe essere il silenzio. Sotto i colpi di questa gigantesca potenza, che mi attira e mi atterrisce al tempo stesso, mi ci vorrebbe un po' di tempo per liberarmene, per non sentirmi più schiacciato, vinto, incantato… Le parole che potrei pronunciare mi sembrerebbero una pessima vendetta, anche se fossero espressione di ammirazione o venerazione. (Parain, 1942, p. 20)

Il sentimento di fusione con il cosmo, di dissolvimento di qualsiasi limite, manifesta il carattere profondamente individuale di una simile esperienza, che rientra nell'ambito di un'intimità sacra, alla mercé del minimo chiacchiericcio. È perciò opportuno non dire nulla, per non mandare in pezzi il vaso infinitamente fragile del tempo.

La combinazione del silenzio e della notte è allo stesso modo propizia all'immersione di sé nella serenità dei luoghi. L'oscurità, a malapena intaccata da un lume vacillante, suscita in James Agee un vocabolario religioso, estraneo alla sua sensibilità ma che, purtuttavia, improvvisamente si impone, disegnando nello spazio una scena secondo lo stile di Georges de La Tour. La fiamma del lume nel vetro:

> […] ha quella secca, silenziosa e bramosa delicatezza della più tarda ora della notte, e così definitiva, tale ne è la santità del silenzio e della pace che tutto sulla terra e nel più remoto ricordo vi sembra sospeso sopra in perfezione come su acqua che riflette: e io sento che se in pura quiete

> riesco a non disturbare questo silenzio, non toccando affatto questa distesa d'acqua, potrò dirvi qualsiasi cosa stia nel regno di Dio, qualsiasi cosa sia, che io desidero dirvi, e che qualunque essa sia, voi non potrete fare a meno di capirla. (Agee, Evans, 1941, p. 85)

Il raccoglimento è una delle modalità che il silenzio dispensa a quelli che in esso si ritirano un attimo. Ritornare a sé, capacità di lasciarsi penetrare dal paesaggio o dalla solennità dei luoghi. Emozione di sentirsi pienamente parte del mondo, sostenuti dal fremito dell'atmosfera regnante. Il silenzio conferisce uno spessore che sconvolge la coscienza e, talvolta, la modifica perfino. L'uomo sente ampliarsi, dentro di sé, il sentimento della propria presenza: si sente infinitamente vivente, rapito da una sorta di liturgia intima. Entrando in sintonia con il silenzio delle cose, l'uomo ritrova le proprie radici e si riempie di sé lasciandosi penetrare dal mondo. Il raccoglimento sospende la dualità tra l'uomo e le cose, anche se la sua condizione è provvisoria e minacciata in ogni istante. In quel momento privilegiato, il silenzio è un balsamo che guarisce la ferita della separazione dal mondo, della distanza tra sé e gli altri, ma anche tra sé e sé, ripristinando simbolicamente l'unità perduta, che la ricomparsa del rumore vanifica subito, a meno che non si disponga della forza di fare silenzio dentro di sé, nonostante i molti rumori circostanti. Albert Camus ha scritto:

> Sembrava che il mattino fosse immobile, il sole fermo per un istante incalcolabile. Anni di furore e di rumore si scioglievano lentamente in quella luce e in quel silenzio. Ascoltavo dentro di me un rumore quasi dimenticato, come se il mio cuore, fermo da molto tempo, pian piano si rimettesse a battere. (Camus, 1954, p. 172)[1]

Il silenzio lascia il mondo in attesa e sostiene l'iniziativa dell'uomo, consentendogli di respirare nella calma di un respiro che nulla può sollecitare.

SCONGIURARE L'ANGOSCIA DEL SILENZIO

Il silenzio apre alla profondità del mondo, spinge verso la dimensione metafisica, sottraendo le cose al mormorio che normalmente le avvolge e liberando, in questo modo, la potenza che racchiudono. Il silenzio priva dei punti di riferimento rassicuranti che pacificano le relazioni con gli oggetti e con gli altri, costringendo l'uomo a confrontarsi con la concretezza dei fatti di cui così scopre quanta parte gli sfugga, quanto i significati che ci rendono familiare l'universo non siano altro che una convenzione necessaria ma talmente fragile che un niente può frantumarla, una felice superficie di

evidenze che fa dimenticare il vuoto che racchiudono, o piuttosto il mistero che cercano di attenuare. Confrontarsi con il silenzio è una prova che rivela attitudini sociali e culturali, ma anche personali dell'individuo. Alcuni si spaventano di fronte a un mondo messo a nudo dall'irruzione del silenzio, che annienta le tracce sonore che tappezzavano la loro tranquillità d'animo, rendendo l'esistenza abitabile e comprensibile. Altri vedono nel rumore una trama di senso che li protegge dalla brutalità del mondo, uno scudo protettivo contro il vuoto che, ai loro occhi, è evocato dal silenzio. In effetti, l'evento esiste in virtù dell'intrusione del rumore che provoca, incide il silenzio che offre invece la sensazione di un'estensione piatta, perfetta, senza storia, colma di sicurezza e, al tempo stesso, di angoscia a causa della mancanza di confini e in ragione della sua polisemia.

Mentre alcuni soggetti amano ritirarsi nel silenzio come in un rifugio, percependolo come un luogo propizio per ritrovare se stessi, altri ne risultano terrorizzati, al punto da mettere in atto ogni forma di strategia per difendersi dallo stesso. Freud così si interroga:

> Da che cosa deriva il senso di turbamento causato dal silenzio, dalla solitudine, dall'oscurità? […] Possiamo dire soltanto che sono veramente le situazioni alle quali è legata l'angoscia infantile, di cui la maggior parte degli esseri umani non riesce a liberarsi mai completamente. (Freud, 1919, pp. 108, 114)

Similmente Rudolf Otto nota come l'arte occidentale disponga di due mezzi soltanto, entrambi negativi, per riferirsi al numinoso: le *tenebre* e il *silenzio* (Otto, 1917, p. 77). La questione del silenzio solleva quella dell'ambivalenza del sacro, della forza messa in gioco nell'ambiente da parte dell'uomo. Il sentimento del sacro segnala il valore eminente associato da un individuo a un oggetto, un evento, un essere, un'azione, una situazione. È un sentimento che sottrae all'ordinarietà dell'esistenza fornendo un intervallo di tempo, uno spazio saturo di essere. Si distingue dall'esperienza religiosa *stricto sensu* perché non è gestito dal clero, da un sistema di norme, da un corpus di miti o di testi fondatori. Tale sentimento poggia interamente sulla sovranità dell'individuo, il solo in grado di decidere dei momenti forti in cui la sua esistenza raggiunge un punto di incandescenza. Il sacro cristallizza un valore, una differenza sensibile che classifica sottilmente momenti o oggetti particolari: una casa, un giardino, la notte, il silenzio, la festa, un volto ecc. Tra santità e immoralità, purezza e impurità, meraviglia e paura, è un sentimento che sconvolge l'uomo, sottraendolo ai comuni punti di

riferimento attraverso i quali il mondo si offre sotto gli auspici dell'ordinario. Il *mysterium tremendum* del numinoso fa inorridire l'uomo, facendogli percepire la fragilità della propria condizione. Scrive ancora Otto: "Il sentimento che ne emana può penetrarci come un flusso di armonioso, riposante, vago raccoglimento" (*ibidem*, p. 23), manifestando "la silenziosa e tremante umiltà della creatura, al cospetto di chi – di che cosa? Al cospetto di quel che è il *mistero* ineffabile, superiore ad ogni creatura" (*ibidem*). Ma un altro versante è quello dello sgomento davanti a una tale condizione, e dell'impressione di perdersi di fronte a una presenza imponente e inintelligibile.

Il silenzio della natura non lascia indifferenti, bensì suscita reazioni contrastanti di gioia tranquilla in coloro che volentieri si immergono nel mare del silenzio, e manifestazioni chiassose in quelli che, invece, nel silenzio desiderano lasciare la propria impronta, appropriandosene o esorcizzandone le minacce. Quelli che lo temono sono sempre alla ricerca di un suono che umanizzi i luoghi: il parlare li preoccupa, convinti che la parola possa mettere in moto forze oscure pronte a scatenarsi su di loro. Altri, per sfuggire all'angoscia, gridano o fischiano, cantano rumorosamente, oppure portano con sé una radio o le cuffie stereo. Il loro comportamento ostentato s'impone in una situazione altrimenti insopportabile. Ripristinando l'impero del rumore, cercano di ristabilire i diritti di un'umanità sospesa, ritrovando le proprie basi identitarie messe alla prova per un attimo dall'assenza di qualsiasi riferimento sonoro identificabile. Il rumore esercita un effetto narcotico e rassicurante perché, disponendo di segnali tangibili di riconoscimento, dà prova della turbolenza senza fine di un mondo sempre presente.

Nella situazione inedita di una proiezione cinematografica in una sala, l'introduzione della musica sicuramente trae origine dalla volontà di scongiurare il silenzio, in netto contrasto con gli eventi visibili sullo schermo. Nel suo testo *La voce nel cinema*, Michel Chion in proposito cita Arthur Kleiner, compositore di colonne sonore cinematografiche vissuto nel xx secolo:

> […] altrimenti, il pubblico si sarebbe angosciato. L'immagine sullo schermo e le condizioni in cui la pellicola veniva proiettata erano insolite. La sala era immersa nell'oscurità, lo spettacolo veniva offerto su una superficie a due dimensioni, in bianco e nero. Si vedeva qualcuno correre senza sentirne i passi… Alla riproduzione del reale corrispondeva, in un sorprendente contrasto, un silenzio anormale. In questa situazione, la musica doveva servire a tranquillizzare, nello stesso

> modo in cui un bambino fischietta nel buio. (Chion, 1982, *traduzione nostra*)

Il rumore permette di avere il controllo della situazione, soprattutto quando si riveste un ruolo di autorità, mentre il silenzio, al contrario, è inafferrabile, trascendendo il soggetto all'infinito. Il rumore è segno tangibile della presenza degli altri intorno a sé ed è fonte di rassicurazione, perché ricorda che, al di là della propria persona, il mondo continua a esistere. Il silenzio, invece, suscita inquietudine, perché annulla ogni possibile distrazione, mettendo l'uomo davanti a se stesso, confrontandolo con dolori nascosti, con i suoi fallimenti, con i suoi rimorsi. Durante la notte il malessere si accresce ulteriormente, perché l'oscurità priva della sicurezza visiva garantita, invece, dalla luce del giorno. La scomparsa dei punti di riferimento fa sì che i cittadini incalliti non riescano a addormentarsi qualora si trovino in campagna o in una casa silenziosa. In un simile contesto si sentono sulle spine, percependo il minimo fremito proveniente dall'esterno o il più esiguo scricchiolio di un armadio come altrettante minacce. Per queste persone è necessario abituarsi alla calma circostante, prendere confidenza con i suoni da cui sono attorniati, smettendo di interpretare l'assenza di rumore come una subdola modalità di avvicinamento del nemico. In effetti, il silenzio annulla il dominio dei sensi, confondendo gli abituali riferimenti e restituendo l'iniziativa all'individuo. Tuttavia, è necessario disporre di adeguate risorse simboliche per poterne godere senza cedere alla paura: altrimenti, il silenzio apre le porte al fantasma. Scrive Marie-Madeleine Davy:

> Quando l'uomo si ritrova solo, lontano dal tumulto delle città, percepisce le voci delle bestie selvagge che si annidano in lui. E così sobbalza, provando un senso di panico difficile da superare. Infatti, ignorava di albergare, dentro di sé, gli animali di cui ora ode il clamore. (Davy, 1985, p. 170, *traduzione nostra*)

Il silenzio favorisce un ritorno del rimosso quando il baluardo del senso, offerto dal rumore, in parte si sottrae: si ha allora l'impressione che il silenzio scavi la parola nel profondo, fino a renderla impotente. Ecco allora il grido di un bambino di tre anni, sdraiato a letto in una camera avvolta dall'oscurità: "'Zia, parla con me; ho paura del buio'. La zia allora gli risponde: 'Ma a che serve? Così non mi vedi lo stesso'. 'Non fa nulla', ribatte il bambino. 'Se qualcuno parla, c'è la luce'" (Freud, 1905, p. 529). La parola enunciata è un'obiezione al silenzio angosciante dell'ambiente, all'inquietante sospensione dei punti di riferimento, da cui discende la sensazione di

sentirsi mancare la terra sotto i piedi. In effetti, il silenzio è associato anche a un vuoto di senso e, quindi, a una mancanza di riferimenti familiari, alla minaccia di essere inghiottiti nel nulla. La parola, allora, è una rete di significato, la punteggiatura di una presenza che, con la propria rassicurante umanità, popola il mondo. Nella rumorosa indifferenza del reale, una voce introduce un centro, organizza un senso intorno a sé.

Negli usi e costumi tradizionali, il rumore talvolta assume una funzione benefica. In numerose regioni europee, la celebrazione delle nozze è stata per lungo tempo accompagnata dalla consuetudine di produrre un grande baccano. La pratica sussiste ancora, con il corteo di auto che attraversa città o campagna con ampio spiegamento di clacson. Françoise Zonabend descrive le nozze a Minot, nella regione dello Châtillonais (Zonabend, 1980, pp. 122 sgg.), evidenziando il trambusto rituale che accompagna la cerimonia. Rumori e grida lungo tutto il tragitto, vociare di bambini, scampanii, colpi di fucile e di clacson ecc. Tra risa, acclamazioni, grida, canzoni, il pranzo di nozze dura ore e ore. Gli abitanti di Minot si meravigliano che le nozze, al giorno d'oggi, siano spesso silenziose: "La gente non sa più divertirsi; oggi vi sono delle feste nuziali nelle quali *non si sente* nulla" (*ibidem*, p. 123, *traduzione modificata*). Su questi matrimoni pesa un sospetto: i genitori degli sposi sono in conflitto, oppure la sposa ha tenuto una condotta sconveniente? Secondo Zonabend, sono questi i più tipici motivi che spingono a celebrare le nozze in un clima di discrezione, senza manifestazioni chiassose. Il baccano rituale delle nozze sottolinea la letizia, dando pubblica manifestazione dell'avvenuto matrimonio, ma anche del cambiamento di stato sociale della giovane donna, "disgiunzione gravida di rischi" (Lévi-Strauss, 1964, p. 380) che, secondo Lévi-Strauss, il frastuono accompagna e simboleggia, allontanando le istanze negative e richiamando la fecondità e l'abbondanza sulla coppia. Il silenzio durante il rituale si rivelerebbe invece segno di sterilità, di pericolo, o implicita ammissione di una condotta colpevole.

Anche Claude Lévi-Strauss evidenzia il trambusto cui ricorrono talune società tradizionali in occasione delle eclissi, la cui funzione anche in questo caso consiste nel segnalare una "anomalia nello svolgimento di una catena sintagmatica" (*ibidem*, p. 382). Maurice Godelier è il testimone di un baccano rituale, presso i baruya della Nuova Guinea, nel momento in cui si verifica un'eclissi:

> Attraverso quelle grida compresi che la luna "stava per morire". Subito dopo aver sentito gridare quelle parole, da ogni angolo del villaggio si levò un gran chiasso, alimentato dal rumore di oggetti sbattuti l'uno contro l'altro e da un insistente vociare. Dopo un lunghissimo minuto, tutto ripiombò nel silenzio… (*In* Le Goff, Schmitt, 1981, p. 347)

Le condotte facenti ricorso al rumore per scongiurare una minaccia si ripresentano in occasione di innumerevoli feste civili della tradizione europea, in veste moderna: per esempio, nel passaggio dal vecchio al nuovo anno, quando nelle città si producono concerti di clacson, si fanno esplodere moltissimi petardi e si organizzano i fuochi d'artificio. Il rumore, in questo caso, svolge una funzione di esorcismo: è prodotto dagli uomini, mentre il silenzio viene da lontano ed è inaccessibile.

Nel suo opporsi al silenzio, il rumore assume un significato positivo per l'individuo e il gruppo, funzionando talvolta come un paravento che consente di ritirarsi dal mondo e cautelarsi da contatti indesiderati. La cultura della musica in cuffia è la manifestazione estrema del desiderio di isolarsi attraverso una continua, incessante sonorità che, simultaneamente, rende ancora più intollerabile qualsiasi ulteriore confronto con il silenzio. Da ciò deriva la diffusione, talvolta rumorosa, della musica nei luoghi associati al riposo: le spiagge, il lungolago ecc. Alcuni si rifugiano nel silenzio: altri, invece, preferiscono il rumore, individuandovi le medesime risorse per ritrovare se stessi, proteggersi da un ambiente percepito come ostile o estraneo, scongiurare l'angoscia e la solitudine. Il rumore può procurare un'intensa gioia rendendo possibile, al tempo stesso, una strutturazione identitaria. Non si tratta però di un carattere, di una soglia di sonorità o di un contenuto unanimi, bensì piuttosto di un significato dato dall'individuo, ovvero di un giudizio di valore. Ciò che per alcuni può rappresentare un suono rassicurante, come, per esempio, il motore di un camion o la musica di un altoparlante trasmessa a tutto volume, per altri può rivelarsi una fonte di disagio. Ma anche il silenzio può essere fuggito come la peste, in una ricerca appassionata di saturazione uditiva.

La muraglia sonora isola da un mondo difficile da comprendere, offrendo una provvisoria sicurezza, una sensazione di controllo sull'ambiente. Il rumore all'interno del gruppo dei pari talvolta ostacola la comunicazione, riducendola a una pura forma fàtica, ma impedisce anche di misurare a fondo solitudine e sgomento. La ricerca del controllo attraverso la produzione di fracasso o il ritiro dalla sonorità genera anche soddisfazione,

rivelandosi una modalità efficace di gestione identitaria, un elemento del costituirsi di sé come soggetto. L'individuo scivola da un ambiente sonoro all'altro per dimorare in un universo ospitale su cui mantiene la presa e di cui controlla tutti gli elementi. La radio e la televisione popolano la casa, talvolta restando accese come semplice rumore di fondo: la loro funzione consiste nell'eliminare deliberatamente un silenzio pesante da sopportare perché evoca l'assenza, il lutto, il vuoto di un'esistenza o una solitudine difficile da affrontare.

La sorgente di un rumore può essere identificata in modo piuttosto chiaro, mentre il silenzio inonda lo spazio, lasciando il significato in sospeso, a causa del suo potere ambiguo di manifestare, contemporaneamente, mille significati diversi. Una casa rumorosa è rassicurante, perché segnala che vi sono delle conversazioni in atto, che si stanno svolgendo dei giochi tra bambini, oppure che c'è una radio accesa in un angolo della credenza, un rubinetto aperto per lavare i piatti, o che una voce si è aperta un varco tra le varie stanze. In quella casa, insomma, si respira un'atmosfera di tranquilla felicità. Una casa silenziosa offre lo stesso sollievo se ci si attendeva che fosse tale, mentre provoca un profondo senso di sgomento se, di regola, emette le manifestazioni sonore della vita comune. Cosa significa, allora, quel silenzio che prende la gola: quale assenza, quale dramma sta cercando di dissimulare? A quel punto, il significato del silenzio si inverte, generando un'angoscia tangibile che può essere allentata soltanto dall'arrivo degli assenti. La molteplicità dei significati che il silenzio può assumere lo rende latore di messaggi positivi o negativi, secondo le circostanze: anche il rumore può rivelarsi fonte d'angoscia, quando spezza improvvisamente il silenzio. Lo scricchiolio di un parquet in una casa vuota, un rumore di passi nel giardino che pure era chiuso, un grido in aperta campagna costituiscono un'intrusione inquietante, una minaccia che suscita il bisogno di comprenderne l'origine e dominare l'evento. A questo proposito, Michel Leiris riferisce un aneddoto della sua infanzia. Passeggiando una sera nella campagna silenziosa, mentre il padre lo tiene per mano, avverte improvvisamente un rumore che acuisce la sua paura nel momento del giorno in cui, davanti ai suoi occhi, l'oscurità si fa sempre più fitta. Il padre, per rassicurarlo, sostiene che si sia trattato del passaggio di una vettura, in lontananza. Più tardi Leiris si chiede se non sia stato, piuttosto, un insetto. Al crepuscolo, quel minimo rumore produce un'angoscia che

> forse si fondava esclusivamente sul fatto che esso rendeva manifesto lo stato di veglia di qualcosa di minuscolo o di lontano, unica presenza sonora nel silenzio di un luogo più o meno agreste dove io m'immaginavo che a quell'ora tutto dovesse dormire o incominciare a addormentarsi. (Leiris, 1955, p. 26)

Irrompe un evento il cui rumore lacera l'abituale silenzio di quell'ora e di quei luoghi, suscitando un'immagine di morte. Queste insolite manifestazioni sonore, che fanno svanire la pace circostante, appaiono come degli slittamenti che proiettano l'uomo in un altro mondo, là dove, forse, erra la morte. Il rumore che si separa dallo spessore del silenzio è una minaccia, una sorta di richiamo alla fragilità e alla finitudine, che impone di rimanere all'erta.

IL MUTISMO DEL MONDO

La Bibbia parla del silenzio delle pietre (Ab 2,19) e della muta immensità del cosmo (Gs 10,12), un pensiero ripreso dolorosamente da Blaise Pascal: "Il silenzio eterno di quegli spazi infiniti mi atterrisce". Per il materialista, il mondo tace perché non ha niente da dire, indifferente all'uomo come a se stesso, nessuna domanda potrebbe colpirlo. La filosofia tragica, in modo particolare, si è impegnata a smantellare l'ordine e il senso che le culture e le filosofie assegnavano alla natura e al ruolo dell'uomo nel mondo. Come ha scritto Clément Rosset nel 1971, è la *Logica del peggio*, il cui punto d'arrivo è l'attenzione ai *taciturna silentia*. Ogni forma di trascendenza è eliminata dall'esistenza umana che, alla fine, rinvia soltanto a se stessa, sul fondo di un'assenza di senso, o piuttosto, dell'insignificanza delle cose. Il mondo è là, ma non è niente, se non un semplice scenario, senza al-di-là, vuoto e muto, ma di un silenzio che rinvia a *silere*, ovvero senza intenzione, che sfugge alla condizione umana. Davanti alle cose l'uomo rimane senza voce, privo di risorse per un'interpretazione. Rosset allora afferma: "Il tragico è dunque il silenzio" (Rosset, 1971, p. 88). L'opera di Lucrezio *De rerum natura*, pubblicata nel I secolo della nostra era, è un'impresa radicale di eliminazione del senso che fa della natura l'oggetto di una credenza o di un'illusione pacificante. La natura è frutto del caso, non di un'intenzione divina o metafisica, e l'uomo non può trovarvi alcuna speranza di migliorare la propria condizione dando voce al silenzio. Lucrezio il filosofo mira a risvegliare al silenzio sonoro del mondo.

Ma se Lucrezio vi trova una consolazione, altri invece non lo riconoscono

senza dolore. Albert Camus, per esempio, parla di "confronto fra il richiamo umano e il silenzio irragionevole del mondo" (Camus, 1942, p. 629). "Gridando con le nostre parole […] volevamo squarciare la cortina dell'eterno silenzio" (Le Clézio, 1967, p. 172). Il mondo, infatti, tace nella buona e nella cattiva sorte, giacché spetta all'uomo soltanto di prestargli una voce. Questo silenzio è la condizione stessa della cultura che ogni società inventa a proprio uso e che gli individui a loro volta mettono in discussione, appropriandosi dei singoli elementi. Smascherando le rappresentazioni e le immagini che si impossessano della natura, Lucrezio focalizza la propria attenzione sulle stesse origini del significato, là dove si elabora la materia prima della vita collettiva, non sfuggendo, però, nemmeno lui, a un'altra metafisica, a un'altra proposta di senso. Infatti, anche il mutismo del mondo è un'interpretazione, che però condiziona tutte le altre, quelle che le società e gli individui elaborano per esistere in un universo comprensibile e comunicabile. Dire il silenzio della natura è un modo di nominare un'assenza che però è fondatrice, perché lascia l'iniziativa all'uomo: questo, Lucrezio non lo comprende. Il silenzio del mondo fa dell'uomo l'artigiano del senso, perché niente gli si impone. Altre culture o, semplicemente, singoli individui proiettano, su una natura aperta a tutte le suggestioni, una trama rigogliosa di senso e di valori. L'assimilazione della natura al vuoto e all'insignificanza segnala non soltanto il ritiro degli dei, ma anche quello del senso, la cui attribuzione dovrebbe competere ai gruppi e agli individui, separando l'uomo, socialmente e culturalmente, dal cosmo per farne un individuo separato, staccato dalle cose e dagli altri (Le Breton, 2008). Ma questa rappresentazione della natura si rivela, ancora una volta, una parola umana, ovvero la conseguenza di un immaginario collettivo. Il silenzio della natura o della sua parola proliferante non è tanto un evento in sé quanto, piuttosto, un'interpretazione nei suoi confronti, nella quale il mutismo o l'incanto provato è, innanzitutto, negli occhi dell'uomo che si interroga.

IL RUMORE, SONO GLI ALTRI

Il rumore è un suono compromesso da un valore negativo, viene percepito come un'aggressione. Altera il sonno, l'esercizio del pensiero, le relazioni con gli altri: rende irritabili e ostacola la concentrazione, soprattutto nei bambini, la cui resa scolastica viene messa a repentaglio. È fonte di

perturbazione per chi lo vive come un impedimento al sentimento della propria libertà e avverte le manifestazioni sonore come una violazione imposta dall'esterno, che non riesce a controllare, e che gli impedisce di riposare, di godere in pace dei propri spazi. Associato al pericolo, a un incidente, alla guerra, il rumore pone la persona in stato d'allerta. Le sirene della polizia, delle ambulanze, dei pompieri lo ricordano quotidianamente. La violenza sonora inevitabilmente attira la nostra attenzione e ci raggela. Qualsiasi amplificazione sonora provoca inquietudine e, in modo particolare: "Come un grido è un segnale di pericolo, così un altoparlante comunica angoscia" (Murray Schafer, 1977, p. 133). La guerra è l'irrompere del rumore. Laddove, un tempo, le sonorità del mondo assumevano forme familiari, riconoscibili e senza eccessi, il fracasso delle armi e delle esplosioni invade gli spazi. Talvolta, in campo militare il rumore è provocato deliberatamente, allo scopo di terrorizzare l'avversario. I generali greci conoscevano bene questa tecnica: "[…] le schiere devono essere condotte al combattimento urlanti e talora a passo di corsa, perché il loro luccichio, le grida e il fracasso delle armi confonda il cuore del nemico" (*ibidem*, p. 77). Nel 1085, quando i mori attaccano i castigliani, l'avanzata delle loro armate è accompagnata dal suono di tamburi che nessun europeo ha mai udito prima. El Cid deve calmare le proprie truppe terrorizzate, promettendo loro di impadronirsi di quegli strumenti, per consegnarli poi alla Chiesa.

Il rumore rappresenta una fastidiosa interferenza tra sé e il mondo, una distorsione della comunicazione a causa della quale i significati vanno perduti, venendo sostituiti da un'informazione che suscita disagio o irritazione. La calma necessaria alla vita ordinaria risulta sovvertita. La sensazione del rumore è funzione delle attività dell'individuo. Il rumoreggiare della vita familiare nell'appartamento è vissuto in modo irritato da Franz Kafka, incapace di concretizzare il proprio desiderio di scrivere, perché circondato da una perpetua agitazione domestica. Nella raccolta *Confessioni e diari*, Kafka così annota:

> Sto seduto in camera mia, nel quartiere generale del rumore di tutto l'appartamento. Odo sbattere tutte le porte, il loro rumore mi risparmia soltanto i passi di quelli che corrono fra l'una e l'altra, sento ancora lo sbattere dello sportello del focolare in cucina. Mio padre spalanca i battenti della mia camera e vi passa trascinandosi dietro la veste da camera, dalla stufa della stanza attigua si gratta la cenere, Valli chiede a casaccio, attraverso l'anticamera, come gridando attraverso una via di Parigi, se il cappello del babbo è già spazzolato, un sibilo che vuol essermi familiare dà l'aire alle grida di una voce che risponde. (Kafka, 1948, pp. 239-240)

Altri, invece, percepirebbero quello stesso trambusto come un felice rivestimento sonoro. Una relazione simbolica presiede alla percezione dei suoni provenienti dall'esterno. Al limite, il rumore costante della strada, che l'individuo considera svincolato dal proprio campo di influenza, viene ignorato, mentre le intrusioni sonore del vicinato sono percepite come inopportune, vere e proprie violazioni dell'intimità personale. Numerose denunce depositate presso i commissariati riguardano conflitti tra vicini legati al rumore: dispute coniugali, televisione, radio, musica troppo forte, feste notturne ecc., che invadono l'intimità degli altri. La vittima del rumore si sente espulsa da casa propria. Talvolta, chi subisce questo oltraggio ha la sensazione di aver subito una violenza tale da imbracciare un'arma per abbattere il piantagrane, come dimostrano svariate vicende di cronaca nera. Le informazioni acustiche si sopportano soltanto se provengono da sé o se possono essere governate. I rumori prodotti in prima persona non vengono percepiti come molesti, posseggono un loro significato. Sono sempre gli altri che fanno rumore.

La capacità di mantenersi tranquilli laddove regni il baccano rimanda a un atteggiamento personale, a una disciplina interiore. Lo stesso Kafka, dopo averne sofferto molto, lasciandone testimonianza nei suoi diari, alla fine afferma:

> Penso che il rumore non sia più in grado di infastidirmi. È vero che, in questo momento, non sto lavorando: e sicuramente, quanto più profondamente si scava la propria fossa, tanto più il silenzio aumenta, si diventa sempre meno ansiosi e il silenzio aumenta. (*Ibidem*, p. 445, *traduzione nostra*)

Talvolta, il fastidio viene esorcizzato da una schermatura di senso, da una deliberata presa di distanza dal rumore attraverso la decisione di non sentirlo più, oppure tramite il ricorso a una fantasia che ne disinnesca la potenziale nocività. Gaston Bachelard, per esempio, racconta di aver neutralizzato il rumore assordante dei martelli pneumatici trasformandolo mentalmente nel verso dei picchi della sua campagna natale.

In numerose società si riscontrano produzioni sonore che altrove sarebbero percepite come rumorose e intollerabili. Altoparlanti nelle vie che diffondono permanentemente musica a tutto volume, televisioni lasciate accese al massimo livello sonoro, rumore del traffico nelle strade ecc. sono manifestazioni molto frequenti nelle grandi città asiatiche, orientali, latino-americane o caraibiche. Nel testo sul Giappone pubblicato per la prima volta nel 1950, Karlfried Graf Dürckheim evidenzia l'indifferenza dei giapponesi

nei riguardi del rumore. Le città sono nervose, rumorose; le strade sono spesso tempestate di altoparlanti, che ripetono all'infinito i loro messaggi pubblicitari; le pareti divisorie all'interno delle case spesso sono sottili. E tuttavia, nessuno risulta soffrirne, nello svolgersi della vita quotidiana o nell'esercizio della propria professione. I clienti di un ristorante tollerano di buon grado il rumore prodotto da altri commensali nella sala accanto; il baccano provocato dai bambini non intacca minimamente la concentrazione degli adulti ecc. Una simile tranquillità d'animo nel confronto con il rumore deriva, secondo Dürckheim, da un lavoro su di sé, tipico delle tradizioni giapponesi, che consente di perseguire la calma interiore anche in situazioni difficili. In molte attività artistiche e non solo, i giapponesi sperimentano questi esercizi di silenzio interiore che culminano, per esempio, nella meditazione zen. Nella vita quotidiana, l'intrusione del rumore viene neutralizzata da questo muro interiore.

LA FINE DEL SILENZIO

Scrive Max Picard:

> Sembra che l'ultimo residuo di silenzio ancora esistente debba essere scacciato, come se qualcuno avesse dato l'ordine di scovare il silenzio in ogni essere umano e in ogni casa per poi annientarlo come un nemico. Gli aerei scandagliano il cielo alla ricerca del silenzio che si è adagiato dietro le nuvole e le spinte delle eliche sono come sferzate contro il silenzio. (Picard, 1948, p. 183)

Le zone di silenzio sono particolarmente vulnerabili alle aggressioni sonore. Il minimo rumore si estende a macchia d'olio, penetrando per grandi distanze. Una sega elettrica, un'auto o una moto sulle strade sterrate di una foresta, un fuoribordo lungo un fiume o in un lago spezzano il fascino dei luoghi, imponendo un elemento estraneo impossibile da integrarsi. Questi fenomeni restringono brutalmente la funzione del silenzio, riducendolo a semplice residuo del rumore. In simili circostanze, il contrasto tra ambiente naturale e tecnologie appare netto. Mentre il rumore accompagna la velocità, la potenza, l'energia, il potere, il silenzio è, al contrario, una cristallizzazione della durata, un tempo sospeso o infinitamente lento, aperto alla sensorialità del corpo umano, che batte al ritmo tranquillo del cammino dell'uomo. Come affermato da Jacques Brosse, si può pensare che

> non esistano rumori nella natura, bensì solamente dei suoni. Nessuna discordanza, nessuna anarchia. Perfino il rombo di un tuono, il fragore di una valanga o la caduta di un albero nella

foresta rispondono a precise leggi acustiche che non vengono trasgredite. (Brosse, 1965, pp. 295-296)

Le imprese di liquidazione del silenzio prosperano, senza dubbio non per volontà deliberata: tuttavia, investono in luoghi ancora preservati, in abbandono, votati al riposo. Esse mirano a interporre un involucro sonoro continuo tra sé e il mondo, in una diffusa volontà di saturazione dello spazio e del tempo attraverso un'emissione sonora incessante. Poiché il silenzio è una zona sospesa rispetto alle attese, di libero uso, una sorta di terreno acustico abbandonato, alimenta una risposta di riempimento, di animazione, per vincere la sfida dell'"inutile" che cela in sé. Infatti, secondo una logica produttiva e commerciale, il silenzio non serve a nulla, occupando un tempo e uno spazio che potrebbero beneficiare di uno scopo votato a un migliore rendimento. Il silenzio è un residuo in attesa di un impiego più fruttuoso, è simile a un terreno abbandonato nel cuore della città, una sorta di sfida che suscita l'imperativo di metterlo a profitto, di trarne una qualche utilità, visto che rappresenta soltanto una pura perdita. Come ambito in cui il rumore non è ancora riuscito a penetrare, la sua è una condizione anacronistica, un arcaismo cui deve essere posto rimedio. Il silenzio risuona come un'assordante falla del sistema: è un rimasuglio e rappresenta ciò che il rumore non è ancora riuscito a penetrare né ad alterare, ciò che i mezzi o le conseguenze della tecnica risparmiano ancora.

Il contesto rumoroso delle società occidentali, e il cambiamento della sensibilità collettiva in proposito, da qualche decennio suscitano un crescente fastidio nelle persone. Una legislazione più attenta regolamenta il rumore, sforzandosi di contenerlo entro limiti precisi, mirando a proteggere quelli che lavorano in ambienti sonori irritanti o maneggiano dispositivi rumorosi, attenuando i rumori di un cantiere per ridurne l'impatto sugli abitanti del quartiere, regolamentando la circolazione stradale nelle città, limitandola a orari precisi, dando un quadro giuridico ai problemi di vicinato quando viene fatto un uso inappropriato di strumenti sonori a determinate ore del giorno oppure si verificano eventi fastidiosi come, per esempio, il disturbo della quiete pubblica durante la notte. Oggigiorno, i piani urbanistici sono molto più attenti nel prevedere anche delle zone di silenzio. Le persone si mobilitano contro i progetti di autostrade, aeroporti ecc., che rovinerebbero l'acustica di un luogo. E la legittimità sociale di tali rivendicazioni non trova più obiezione alcuna. Il diritto al benessere

acustico, la salvaguardia di una parte di silenzio sono diventati un ambito sensibile della socializzazione, un valore unanime in risposta all'aumento del rumore nell'ambiente. Nel corso degli ultimi decenni, e soprattutto a partire dagli anni Ottanta, il silenzio è progressivamente diventato un riferimento commerciale di peso nella promozione turistica di una regione, di un soggiorno. Le imprese e le agenzie pubblicitarie hanno compreso la necessaria valorizzazione del silenzio in un contesto di vita quotidiana perseguitata dal rumore. Al giorno d'oggi si mette l'accento sulla silenziosità del motore di un'automobile, degli elettrodomestici, dei tosaerba. A questa specifica caratteristica si fa efficacemente ricorso per il marketing di un prodotto. L'industria dell'insonorizzazione sta vivendo uno straordinario sviluppo. Si isolano le case, le officine, le macchine; si attenuano i rumori inevitabili; non risulta più tollerabile che il motore dell'auto, dell'aereo o del treno ostacoli la conversazione. In linea di principio, ognuno si sforza di attenuare le proprie produzioni sonore, aspettandosi in cambio che la stessa preoccupazione sia condivisa dai vicini. Diventando più raro, ovunque messo a repentaglio, il silenzio si sta tramutando in un valore commerciale eminente. Specie in via di estinzione, il suo prezzo aumenta ogni giorno di più, mobilitando un atteggiamento di tutela più o meno efficace e interessata.

1. Un altro autore mediterraneo, Jean Grenier, amico di Camus, vede negli animali, e soprattutto nel gatto, un'incarnazione del raccoglimento. Scrive infatti: "Il mondo degli animali è fatto di silenzi e di passi. Mi piace vederli sdraiati quando riprendono contatto con la natura, ricevendo in cambio, per il loro abbandono, una linfa che li nutre. Si applicano nel riposo tanto quanto noi ci applichiamo nel lavoro. Il loro sonno è fiducioso tanto quanto lo è il nostro primo amore" (Grenier, 1959, p. 33). Rainer Maria Rilke descrive "un gatto che rende ancora più grande il silenzio strofinandosi lungo le file dei libri" (Rilke, 1910, p. 38).

OUVERTURE

Il resto è silenzio.
WILLIAM SHAKESPEARE, *Amleto*

Questo testo è nato dal silenzio che accompagnava il candore della pagina prima che i segni iniziali vi venissero impressi: vi ritorna ora, dopo l'apposizione dell'ultimo carattere, perché ogni parola è scaturita dal silenzio e in esso trova il proprio compimento. L'immensità del silenzio circoscrive ogni scritto, ogni affermazione, l'intera esistenza dell'uomo, lasciandogli la possibilità di compiere un proprio percorso interiore lungo una riva che non ha inizio né fine. Scrivere sul silenzio lasciandosi penetrare dal silenzio, mantenendo, però, i sensi attenti al mormorio del mondo, senza misconoscere la vanità, anche gioiosa, dell'intento. Scrivendo sul silenzio, assumendone il paradosso, ho sognato, invano, di cucire le frasi su una stoffa di silenzio. Mi rimane la meraviglia di aver scritto così tante parole, così tante pagine. Ora si fanno avanti la vigilanza di fronte alle ambiguità sempre possibili del silenzio, e la sensazione che, per gustare la gioia di tacere, per gioire della tranquillità di un luogo, non sia necessario essere ridotti al silenzio. Se la parola non è libera, sicuramente non lo è nemmeno il silenzio. La gioia del mondo discende dalla possibilità di scegliere sempre. Ma il silenzio ha sempre l'ultima parola.

BIBLIOGRAFIA

Abraham, N., Torok, M. (1978), *La scorza e il nocciolo*. Tr. it. Borla, Roma 1993.

Aebischer, V. (1985), *Il linguaggio delle donne. Rappresentazioni sociali di una differenza*. Tr. it. Armando, Roma 1988.

Aebischer, V., Forel, C. (1983), *Parlers masculins, parlers féminins?* Delachaux-Niestlé, Paris.

Agee, J., Evans, W. (1941), *Sia lode ora a uomini di fama.* Tr. it. il Saggiatore, Milano 1994.

Agostino di Ippona (398), *Le confessioni*. Tr. it. Mondadori, Milano 1988.

Ancelet-Hustache, J. (1956), *Maestro Eckhart e la mistica renana*. Tr. it. Paoline, Milano 1992.

Angela da Foligno (1926), *Il libro delle mirabili visioni, consolazioni e istruzioni*. Libreria Editrice Fiorentina, Firenze.

Angelus Silesius (1989 ed. it.), *Il silenzio felice*. Mondadori, Milano.

Anonimo (1860), *Racconti di un pellegrino russo*. Tr. it. Paoline, Milano 1997.

Antelme, R. (1957), *La specie umana*. Tr. it. Einaudi, Torino 1969.

Antelme, R. (1996), *Textes inédits sur l'espèce humaine. Essais et témoignages*. Gallimard, Paris.

Bachelard, G. (1942), *Psicanalisi delle acque. Purificazione, morte e rinascita*. Tr. it. red, Milano 1992.

Bachmann, C., Lindenfeld, J., Simonin, J. (1991), *Langage et communications sociales*. Hatier, Paris.

Baldini, M. (1986), *Le parole del silenzio*. Paoline, Milano.

Baldini, M. (1988), *Le dimensioni del silenzio nella poesia, nella filosofia, nella musica, nella linguistica, nella psicoanalisi, nella pedagogia, nella mistica*. Città Nuova, Roma.

Baldini, M., Zucal, S. (1990) (a cura di), *Le forme del silenzio e della parola*. Morcelliana, Brescia.

Barbusse, H. (1916), *Il fuoco*. Tr. it. Elliot, Roma 2015.

Baruzi, J. (1932), *Introduction à des recherches sur le langage mystique*. Boivin et Cie, Paris.

Basilio di Cesarea (1993 ed. it.), *Le regole*. Tr. it. Qiqajon, Magnano.

Basso, K. (1972), "To give up on words: Silence in the western Apache culture". In Giglioli, P.P. (a cura di), *Language and Social Context*. Penguin Books, London.

Bastide, R. (1948), *Problèmes de la vie mistique*. puf, Paris.

Bataille, G. (1944), *Il colpevole - L'Alleluia*. Tr. it. Dedalo, Bari 1989.

Bataille, G. (1954), *L'esperienza interiore*. Tr. it. Dedalo, Bari 1978.

Bauman, R. (1983), *Let your Words Be Few. Symbolism of Speaking and Silence among Seventeenth-Century Quakers*. Cambridge University Press, Cambridge.

Bauman, R., Sherzer, J. (1974) (a cura di), *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge University Press, Cambridge.

Bauman, R., Sherzer, J. (1975), "The ethnography of speaking". In *Annual Review of Anthropology*, 30, 4, pp. 95-119.

Beckett, S. (1957), *Finale di partita*. Tr. it. Einaudi, Torino 1990.

Benedetto da Norcia (534), *La Regola di San Benedetto*. Tr. it. Edizioni Scritti Monastici, Abbazia di Praglia, Bresseo di Teolo (pd) 2002.
Bergler, E. (1938), "On the resistance situation: The patient is silent". In *Psychoanalytical Review*, 25, pp. 170-186.
Blackmur, R.P. (1957), "The language of silence". In Anshen, R.N., *Language: An Inquiry into its Meaning and Function*. Kennikat, New York.
Blanchot, M. (1963), "La parole vaine". Prefazione a Des Forêts, L.R., *Le bavard*. uge, Paris, pp. 10-18.
Blanchot, M. (1969), *La conversazione infinita. Scritti sull'"insensato gioco di scrivere"*. Tr. it. Einaudi, Torino 2015.
Blanchot, M. (1980), *La scrittura del disastro*. Tr. it. se, Milano 2012.
Blanco, F. (1992), *Voices of Silence: Lives of the Trappists Today*. Doubleday, New York.
Böhme, J. (1624), *La vita sovrasensibile. Dialogo tra un maestro e un discepolo*. Tr. it. Mimesis, Milano 1998.
Bouyer, L. (1960), *Introduzione alla vita spirituale*. Tr. it. Borla, Roma 1978.
Brague, R. (1995), "L'impuissance du verbe. Le Dieu qui a tout dit". In *Diogène*, 170, pp. 49-74.
Breton, P. (1992), *L'utopia della comunicazione. Il mito del villaggio planetario*. Tr. it. utet Università, Torino 1995.
Breton, P., Proulx, S. (2011), *L'Explosion de la communication*. La Découverte, Paris.
Brosse, J. (1965), *Inventaire des sens*. Grasset, Paris.
Brummett, B. (1980), "Towards a theory of silence as a political strategy". In *The Quarterly Journal of Speech*, 66, 3, pp. 289-303.
Bruneau, T.J. (1982), "Communicative silences in cross-cultural perspective". In *Media Development*, 24, 4, pp. 6-8.
Bruneau, T.J. (1985), "Silencing and stilling processes: The creative and temporal bases of signs". In *Semiotica*, 56, pp. 279-290.
Bruno, Guigues, Anthelme (1962), *Lettres des premiers chartreux, I*. Cerf, Paris.
Buber, M. (1909), *Confessioni estatiche*. Tr. it. Adelphi, Milano 2000.
Büchner, G. (1837), *Lenz*. Tr. it. Cappelli, Bologna 1981.
Byrd, R.E. (1940), *Seul*. Grasset, Paris.
Cage, J. (1970), *Silenzio*. Tr. it. Feltrinelli, Milano 1971.
Calame-Griaule, G. (1965), *Il mondo della parola. Etnologia e linguaggio dei Dogon*. Tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2004.
Calvino, I. (1995), "Un re in ascolto". In *Sotto il sole giaguaro*. Mondadori, Milano.
Camon, F. (1981), *La malattia chiamata uomo*. Garzanti, Milano.
Camus, A. (1938), "Nozze". In *Il rovescio e il diritto. Nozze. L'estate*. Tr. it. Bompiani, Milano 1959.
Camus, A. (1942), "Il mito di Sisifo". In *Albert Camus. Le opere*. Tr. it. utet, Torino 1965.
Camus, A. (1947), *La peste*. Tr. it. Bompiani, Milano 1997.
Camus, A. (1954), "L'estate". In *Il rovescio e il diritto. Nozze. L'estate*. Tr. it. Bompiani, Milano 1959.
Camus, A. (1956a), "I muti". In *La caduta. L'esilio e il regno*. Tr. it. Bompiani, Milano 1958.
Camus, A. (1956b), "La caduta". In *La caduta. L'esilio e il regno*. Tr. it. Bompiani, Milano 1958.
Camus, A. (1971), *La morte felice*. Tr. it. Rizzoli, Milano 1990.
Canetti, E. (1960), *Massa e potere*. Tr. it. Adelphi, Milano 1981.
Canetti, E. (1973), *La provincia dell'uomo. Quaderni di appunti 1942-1972*. Tr. it. Adelphi, Milano 1978.
Cardona, G.R. (1985), "Lo spazio e la voce". In *Ricerca folklorica*, 11, pp. 35-38.
Carroll, R. (1987), *Évidences invisibles. Américains et Français au quotidien*. Seuil, Paris.
Casagrande, C., Vecchio, S. (1987), *I peccati della lingua. Disciplina ed etica della parola nella*

cultura medievale. Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma.
Casajus, D. (1987), *La Tente dans la solitude. La société et les morts chez les Touaregs Kel Ferwan*. La Maison des Sciences de l'Homme, Paris.
Casajus, D. (1989), "Le poète et le silence". In aa.vv., *Graines de parole. Puissance du verbe et traditions orales*. cnrs, Paris.
Caute, D. (1986), *The Espionage of the Saints: Two Essays on Silence and the State*. Hamish Hamilton, London.
Charuty, G. (1985), "Le fil de la parole". In *Ethnologie française*, 15, 2, pp. 123-152.
Chiaromonte, N. (1978), *Silenzio e parole*. Rizzoli, Milano.
Chion, M. (1982), *La voce nel cinema*. Tr. it. Pratiche, Parma 1991.
Ciani, M.G. (1983) (a cura di), *Le regioni del silenzio. Studi sui disagi della comunicazione*. Bloom, Padova.
Clastres, P. (1974), *La società contro lo Stato. Ricerche di antropologia politica*. Tr. it. Ombre Corte, Verona 2003.
Clément, O. (1982), *Alle fonti con i Padri. I mistici cristiani delle origini. Testi e commento*. Tr. it. Città Nuova, Roma 1987.
Corbin, A. (2016), *Histoire du silence. De la renaissance à nos jours*. Albin Michel, Paris.
Dahoun, Z.K.S. (1995), *Les Couleurs du silence. Le mutisme des enfants de migrants*. Calmann-Lévy, Paris.
Dauenhauer, B.P. (1980), *Silence: The Phenomenon and its Ontological Significance*. Indiana University Press, Bloomington (in).
Daumas, F. (1967), "La solitude des thérapeutes et les antécédents égyptiens du monachisme chrétien". In *Philon d'Alexandrie*. cnrs, Lyon, pp. 347-359.
Davy, M.-M. (1985), *Il deserto interiore*. Tr. it. Servitium, Milano 2001.
Davy, M.-M. (1985) (a cura di), *Esperienze mistiche in Oriente e in Occidente. Dottrine e profili*, vol. 1: *Sciamanesimo, mistica greca, romana, ebraica, mistica dell'Antico e Nuovo Testamento, del cristianesimo primitivo…* Tr. it. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000.
Davy, M.-M. (1977) (a cura di), *Esperienze mistiche in Oriente e in Occidente. Dottrine e profili*, vol. 2: *Mistica bizantina, cristianesimo occidentale, esoterismo, protestantesimo, Islam*. Tr. it. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000.
Davy, M.-M. (1985) (a cura di), *Esperienze mistiche in Oriente e in Occidente. Dottrine e profili*, vol. 3: *Egitto, Mesopotamia, Iran, Induismo, buddhismo indiano*. Tr. it. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000.
Davy, M.-M. (1985) (a cura di), *Esperienze mistiche in Oriente e in Occidente. Dottrine e profili*, vol. 4: *Buddhismo tibetano, cinese, giapponese. Yi-king, tch'An, zen*. Tr. it. Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 2000.
Davy, M.-M. (2005), "Ouverture sur la méditation". In aa.vv., *L'art de méditer et d'agir*. Les Éditions du Relié, Paris.
De Certeau, M. (1968), *La presa della parola e altri scritti politici*. Tr. it. Booklet, Milano 2007.
De Certeau, M. (1982), *Fabula mistica. xvi-xvii secolo*, vol. 1. Tr. it. Jaca Book, Milano 2008.
Deguy, M. (1975), *À ce qui n'en finit pas*. Seuil, Paris.
Demetrio, D. (2005), *Filosofia del camminare. Esercizi di meditazione mediterranea*. Raffaello Cortina, Milano.
Demetrio, D. (2012), *I sensi del silenzio. Quando la scrittura si fa dimora*. Mimesis, Milano.
Derrida, J. (1986), *Comment ne pas parler*. Galilée, Paris.
Des Forêts, L.R. (1946), *Il chiacchierone*. Tr. it. Guanda, Parma 1995.
Devereux, G. (1964), "Mohave voice and speech mannerisms". In Hymes, D. (a cura di), *Language in culture and society*. Harper&Row, New York (ny), pp. 85-128.

Dinouart, J.A. (1771), *L'arte di tacere*. Tr. it. Sellerio, Palermo 1989.
Dionigi Areopagita (2009 ed. it.), *Tutte le opere. Testo greco a fronte*. Bompiani, Milano.
Dock, C. (1770), *Schulordnung*. Christopher Sauer, Germantown (pa).
Dommen, E. (1990), *Les Quakers*. Cerf, Paris.
Dostoevskij, F. (1876), *La mite. Il sogno di un uomo ridicolo*. Tr. it. Mondadori, Milano 1995.
Ducrot, O. (1972), *Dire e non dire. Principi di semantica linguistica*. Tr. it. Officina, Roma 1979.
Dumas, D. (1985), *L'Ange et le fantôme. Introduction à la clinique de l'impensé généalogique*. Minuit, Paris.
Dumont, R. (1972), "Learning English and how to be silent: Studies in Sioux and Cherokee classrooms". In Cazden, C., John, V., Hymes, D. (a cura di), *Functions of Language in the Classroom*. Columbia University Press, New York.
Duperey, A. (1992), *Le Voile noir.* Seuil, Paris.
Dupuy, M. (1981), "Silence: des Rhénans au xviii[e] siècle". In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Beauchesne, Paris.
Dürckheim, K.G. (1950), *Japan und die Kultur der Stille*. Otto Wilhelm Barth, München.
Durkheim, É. (1912), *Le forme elementari della vita religiosa. Il sistema totemico in Australia*. Tr. it. Meltemi, Roma 2005.
Eliade, M. (1954), *Lo yoga. Immortalità e libertà*. Tr. it. Rizzoli, Milano 2015.
Enelow, A.J. (1960), "The silent patient". In *Psychiatry*, 23, pp. 153-158.
Evagrio Pontico (1998 ed. it.), *La preghiera pura*. Il leone verde, Torino.
Evdokimov, P. (1964), *Le età della vita spirituale*. Tr. it. il Mulino, Bologna 1968.
Ferenczi, S. (1916), "Tecnica del silenzio". In *Fondamenti di psicoanalisi*, vol. 2. Tr. it. Guaraldi, Rimini 1964.
Ferenczi, S. (1970), *Opere. 1913-1919*, vol. 2. Tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2009.
Ferreira, A.J. (1964), "On silence". In *American Journal of Psychotherapy*, 18, 1, pp. 109-114.
Freud, S. (1905), *Tre saggi sulla teoria sessuale*. Tr. it. in *Opere*, vol. 4. Bollati Boringhieri, Torino 1989.
Freud, S. (1912), *Tecnica della psicoanalisi*. Tr. it. in *Opere*, vol. 6. Bollati Boringhieri, Torino 1989.
Freud, S. (1919), *Il perturbante*. Tr. it. in *Opere*, vol. 9. Bollati Boringhieri, Torino 1989.
Freud, S., Breuer, J. (1892-1895), *Studi sull'isteria*. Tr. it. in *Opere*, vol. 1. Bollati Boringhieri, Torino 1989.
Fumaroli, M. (1980), *L'età dell'eloquenza. Retorica e "res literaria" dal Rinascimento alle soglie dell'epoca classica*. Tr. it. Adelphi, Milano 2002.
Gantheret, F. (1981), "Une parole qui parle d'elle-même". In *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 23, pp. 23-36.
Gardet, L. (1952), "La mention du nom divin (dhikr) en mystique musulmane". In *Revue Thomiste*, 3, pp. 642-679.
Gardet, L. (1970), *La Mystique*. puf, Paris.
Gasparini, G. (1998), *Sociologia degli interstizi. Viaggio, attesa, sorpresa, dono*. Bruno Mondadori, Milano.
Gasparini, G. (2012), *C'è silenzio e silenzio. Forme e significati del tacere*. Mimesis, Milano.
Genette, G. (1966), *Figure: 1*. Tr. it. Einaudi, Torino 1988.
Gianini Belotti, E. (1980), *Prima le donne e i bambini*. Rizzoli, Milano.
Ginzburg, E. (1967), *Viaggio nella vertigine*. Tr. it. Dalai, Milano 2011.
Giovanni Crisostomo (1980 ed. it.), *La vera conversione*. Città Nuova, Roma.
Giovanni della croce (1991 ed. it.), *Opere*. Postulazione generale dei Carmelitani Scalzi, Roma.
Goffman, E. (1974), *Frame analysis. L'organizzazione dell'esperienza*. Tr. it. Armando, Roma 2001.
Gouillard, J. (1979) (a cura di), *Piccola filocalia della preghiera del cuore*. Tr. it. Paoline, Milano 1988.

Gracián, B. (1647), *Oracolo manuale e arte di prudenza*. Tr. it. Rizzoli, Milano 1967.
Granet, M. (1953), *Études sociologiques sur la Chine*. puf, Paris.
Gras, A., Sotto, R. (1981), *La Suède et ses populations*. Complexe, Bruxelles.
Green, A. (1979), "Le silence du psychanalyste". In *Topique*, 23, pp. 5-25.
Greene, A.B. (1940), *The Philosophy of Silence*. Richard R. Smith, New York.
Grenier, J. (1959), *Isole*. Tr. it. Mesogea, Messina 2003.
Grenier, J. (1968), *La Vie quotidienne*. Gallimard, Paris.
Guerrico d'Igny (2001 ed. it.), *Sermoni*. Qiqajon, Magnano (bi).
Guglielmo di Saint-Thierry (2004 ed. it.), *Lettera d'oro. Lettera ai fratelli del Monte di Dio*. Paoline, Milano.
Guillaumont, A. (1967), *Philon et les origines du monachisme*. cnrs, Lyon.
Gusdorf, G. (1952), *La Parole*. puf, Paris.
Guy, J.C. (1976) (a cura di), *I padri del deserto. Così dissero, così vissero*. Tr. it. Paoline, Milano 1997.
Hélias, P.J. (1975), *Le Cheval d'orgueil*. Plon, Paris.
Herrigel, E. (1948), *Lo zen e il tiro con l'arco*. Tr. it. Adelphi, Milano 1990.
Hostetler, J.A. (1989), *Amish Roots. A Treasury of History, Wisdom and Lore*. The Johns Hopkins University Press, Baltimore (md).
Hymes, D. (1974), *Fondamenti di sociolinguistica. Un approccio etnografico.* Tr. it. Zanichelli, Bologna 1980.
Jakobson, R. (1963), *Saggi di linguistica generale.* Tr. it. Feltrinelli, Milano 1985.
Jamin, J. (1977), *Les Lois du silence. Essai sur la fonction sociale du secret*. Maspero, Paris.
Jankélévitch, V. (1977), *La morte*. Tr. it. Einaudi, Torino 2009.
Jaworski, A. (1993), *The Power of Silence. Social and Pragmatic Perspectives*. Sage, London.
Juliet, C. (1978), *Journal i, 1957-1964*. Hachette, Paris.
Juliet, C. (1979), *Journal ii, 1965-1968*. Hachette, Paris.
Juliet, C. (1981), *Journal iii, 1968-1981*. Hachette, Paris.
Kafka, F. (1948), *Confessioni e diari*. Tr. it. Mondadori, Milano 1972.
Kaufman, S. (1987), *Paroles suffoquées*. Galilée, Paris.
Kazantzakis, N. (1958), *Dal monte Sinai all'isola di Afrodite.* Tr. it. Gedi, Roma 2017. [Edizione consultata: *Du mont Sinaï à l'île de Vénus*. Plon, Paris 1958.]
Kazantzakis, N. (1961), *Rapporto al Greco*. Tr. it. Crocetti, Milano 2015.
Keller, C.A. (1996), *Approche de la mystique dans les religions occidentales et orientales*. Albin Michel, Paris.
Kerbrat, G. (1986), *L'Implicite.* Armand Colin, Paris.
Krishnamurti, J. (1977), *La Révolution du silence.* Stock, Paris.
Labov, W. (1972), "The logic of non-standard English". In *Language in the Inner City: Studies in the Black English Vernacular*. University of Pennsylvania Press, Philadelphia, pp. 201-240.
Lacan, J. (1966), *Scritti*. Tr. it. Einaudi, Torino 1974.
Langbein, H. (1972), *Uomini ad Auschwitz. Storia del più famigerato campo di sterminio nazista*. Tr. it. Mursia, Milano 1984.
Lapierre, J.P. (1982), *Règles des moines. Pacôme, Augustin, Benoît, François d'Assise, le Carmel*. Points, Paris.
Lavelle, L. (1942), *La parola e la scrittura*. Tr. it. Marsilio, Venezia 2004.
Lebra, T.S. (1987), "The cultural significance of silence in Japanese communication". In *Multilingua*, 6, 4, pp. 343-357.
Le Breton, D. (2000a), *Antropologia del corpo e modernità*. Tr. it. Giuffré, Milano 2007.
Le Breton, D. (2000b), *Il mondo a piedi. Elogio della marcia*. Tr. it. Feltrinelli, Milano 2013.
Le Breton, D. (2006), *Il sapore del mondo. Un'antropologia dei sensi*. Tr. it. Raffaello Cortina, Milano

2007.
Le Breton, D. (2008), *La Chair à vif. Usages médicaux et mondains du corps humain*. Métailié, Paris.
Le Breton, D. (2010), *Esperienze del dolore. Fra distruzione e rinascita*. Tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2014.
Le Breton, D. (2011), *Eclats de voix. Une anthropologie des voix*. Métailié, Paris.
Le Breton, D. (2012), *Camminare. Elogio dei sentieri e della lentezza*. Tr. it. Edizioni dei Cammini, Roma 2015.
Le Breton, D. (2016), *Fuggire da sé. Una tentazione contemporanea*. Tr. it. Raffaello Cortina, Milano 2016.
Leclerc, A. (1974), *Parole de femme*. Grasset, Paris.
Leclerc de Buffon, G.L. (1804), "Histoire de l'homme". In *Histoire naturelle*, vol. 3. Imprimerie nationale, Paris.
Leclercq, J. (1963), *Otia monastica. Études sur le vocabulaire de la contemplation*. Studia Anselmania, Roma.
Leclercq, J. (1966), *San Bernardo e lo spirito cistercense*. Tr. it. Qiqajon, Magnano 1998.
Le Clezio, J.M.G. (1967), *Estasi e materia*. Tr. it. Rizzoli, Milano 1969.
Le Goff, J., Schmitt, J.C. (1981) (a cura di), *Le Charivari*. Mouton, Paris.
Lehtonen, J., Sajavaara, K. (1985), "The silent Finn". In Tannen, D., Saville-Troike, M. (a cura di), *Perspectives on Silence*. Ablex, Norwood (nj), pp. 193-201.
Leiris, M. (1955), *Carabattole*. Tr. it. Einaudi, Torino 1998.
Leisegang, H. (1985), *Die Gnosis*. Kröner, Stuttgart.
Lepoutre, D. (1997), *Cœur de banlieue. Codes, rites et langages*. Odile Jacob, Paris.
Le Saux, H. (Abhishiktananda, S.) (1970), *Gñanananda. Un maestro spirituale della terra Tamil. Racconti di Vanya*. Tr. it. Servitium, Milano 2009.
Levi, P. (1976), *Se questo è un uomo*. Einaudi, Torino.
Levi, P. (1986), *I sommersi e i salvati*. Einaudi, Torino.
Lévi-Strauss, C. (1958), *Antropologia strutturale*. Tr. it. il Saggiatore, Milano 2015.
Lévi-Strauss, C. (1964), *Il crudo e il cotto*. Tr. it. il Saggiatore, Milano 1998.
Lombardi Satriani, L.M. (1980), *Il silenzio, la memoria e lo sguardo*. Sellerio, Palermo.
Louf, A. (1980), *La via cistercense. Alla scuola dell'amore*. Tr. it. Borla, Roma 1990.
Luhmann, N., Fuchs, P. (1989), *Reden und schweigen*. Suhrkamp, Frankfurt-am-Main.
Maharshi, R. (1972), *Études sur Ramana Maharshi*. Dervy, Paris.
Maimonide, M. (2003 ed. it.), *La guida dei perplessi*. utet, Torino.
Malinowski, B. (1923), "Il problema del significato nei linguaggi primitivi". In Ogden, C.K., Richards, I.A. (1923), *Il significato del significato*. Tr. it. il Saggiatore, Milano 1975, pp. 333-383.
Mallea, E. (1953), *Chaves*. Losada, Buenos Aires [Edizione consultata: Mallea, E. (1996), *Chavès*. Autrement, Paris.]
Mannoni, M. (1991), *Le Nommé et l'innommable. Le dernier mot de la vie*. Denoël, Paris.
Mannoni, O. (1974), "Le silence". In *Psychanalyse et politique*. Seuil, Paris, pp. 187-192.
Massignon, L. (1968), *Essai sur l'origine du lexique technique de la mystique musulmane*. Vrin, Paris.
Matthiessen, P. (1978), *Il leopardo delle nevi*. Tr. it. Neri Pozza, Vicenza 2004.
Mayeul De Dreuille (1985), " Le Silence: Maîtrise de la parole en vue de la contemplation dans les monachismes". In *Deuxième rencontre Bouddhistes-Chrétiens: Parole et silence.* Pentecôte 84. Prajna, Paris.
Mazzeo, J.A. (1962), "St. Augustine's rhetoric of silence". In *Journal of the History of Ideas*, 23, 2, pp. 175-196.
McCullers, C. (1940), *Il cuore è un cacciatore solitario*. Tr. it. Corbaccio, Milano 1993.
Meister Eckhart (2002 ed. it.), *I sermoni*. Paoline, Milano.

Melville, H. (1853), *Bartleby*. Tr. it. Portaparole, Roma 2009.
Merleau-Ponty, M. (1945), *Fenomenologia della percezione*. Tr. it. Bompiani, Milano 2009.
Merleau-Ponty, M. (1960), *Segni. Fenomenologia e strutturalismo, linguaggio e politica. Costruzione di una filosofia*. Tr. it. il Saggiatore, Milano 2015.
Merloo, J.A.M. (1975), "The strategy of silence". In *Communication*, 2, pp. 69-79.
Merton, T. (1952), *Aux sources du silence*. Desclée, Paris.
Merton, T. (1957), *Vita nel silenzio*. Tr. it. Morcelliana, Brescia 1984.
Merton, T. (1975), *Le Retour au silence*. Desclée, Paris.
Meyendorff, J. (1959), *San Gregorio Palamas e la mistica ortodossa*. Tr. it. Gribaudi, Milano 1997.
Miquel, P. (1981), "Silence: de l'antiquité au Moyen Âge". In *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Beauchesne, Paris.
Monchanin, J., Le Saux, H. (1956), *Ermites du Saccidânanda*. Casterman, Paris.
Monseu, N. (2016), *Point de silence. Perspectives philosophiques*. Presses Universitaires de Louvain, Louvain.
Montessori, M. (1999), *Il segreto dell'infanzia*. Garzanti, Milano.
Mortari, L. (1971) (a cura di), *Vita e detti dei padri del deserto*. Città Nuova, Roma.
Mottura, G. (1986), *Il giuramento di Ippocrate. I doveri del medico nella storia*. Editori Riuniti, Roma.
Murray Schafer, R. (1977), *Il paesaggio sonoro*. Tr. it. Casa Ricordi, lim, Milano 1985.
Nasio, J.D. (1987) (a cura di), *Il silenzio in psicoanalisi*. Tr. it. Magi, Roma 2005.
Neher, A. (1970), *L'esilio della parola. Dal silenzio biblico al silenzio di Auschwitz*. Tr. it. Medusa, Milano 2010.
Nesti, A. (1989), *Il silenzio come altrove. Paradigmi di un fenomeno religioso*. Borla, Roma.
Nwoye, G. (1985), "Eloquent silence among the Igbo of Nigeria". In Tannen, D., Saville-Troike, M. (a cura di), *Perspectives on Silence*. Ablex, Norwood (nj), pp. 185-191.
Ogden, C.K., Richards, I.A. (1923), *Il significato del significato. Studio dell'influsso del linguaggio sul pensiero e della scienza del simbolismo*. Tr. it. il Saggiatore, Milano 1975.
Okakura, K. (1906), *Il libro del tè*. Tr. it. Garzanti, Milano 2016.
O'Kelly, T. (1982), "Land of loud silences: Understanding Japanese communicative behavior". In *Media Development*, 24, 4, pp. 30-33.
Orlandi, E.P. (1992), *Le forme del silenzio nel movimento del senso*. Tr. it. Aracne, Roma 2016.
Orwell, G. (1949), *1984*. Tr. it. Mondadori, Milano 1981.
Otto, R. (1917), *Il sacro. L'irrazionale nell'idea del divino e la sua relazione al razionale*. Tr. it. Feltrinelli, Milano 1984.
Otto, R. (1926), *Mistica orientale, mistica occidentale. Interpretazione e confronto*. Tr. it. Marietti, Casale Monferrato 1985.
Parain, B. (1942), *Recherches sur la nature et les fonctions du langage*. Gallimard, Paris.
Pascal, B. (1652-1653), *Discorso sulle passioni d'amore*. Tr. it. La Scuola di Pitagora, Napoli 2014.
Père Jérôme (1988), "Saint Benoît de nouveau suivi". In *L'Art d'être disciple*. Fayard, Paris, pp. 81-130.
Perec, G. (1975), *W o il ricordo d'infanzia*. Tr. it. Einaudi, Torino 2005.
Pessoa, F. (1982), *Il libro dell'inquietudine*. Tr. it. Feltrinelli, Milano 1991.
Pezeu-Massabuau, J. (1984), "Au Japon: les voix et les voies du silence". In *Corps écrit*, 12, pp. 77-85.
Philipe, A. (1950), *Breve come un sospiro*. Tr. it. e/o, Roma 2014.
Philips, S. (1972), "Participant structures and communicative competence: Warm Springs children in community classroom". In Cazden, C.B., Hymes, D., John-Steiner, V. (a cura di), *Functions of language in the classroom*. Columbia University, New York.
Picard, M. (1948), *Il mondo del silenzio*. Tr. it. Servitium, Sotto il Monte (bg) 2007.
Platone (1971 ed. it.), *Opere complete. Parmenide, Filebo, Simposio, Fedro.* Laterza, Bari.

Plotino (1997 ed. it.), *Enneadi*. utet, Torino.
Plutarco (1975 ed. it.), *La loquacità (De garrulitate)*. Kibotion, Salerno.
Pollak, M. (1990), *L'Expérience concentrationnaire. Essai sur le maintien de l'identité sociale*. Métailié, Paris.
Proust, M. (1913), *La strada di Swann*. Tr. it. Einaudi, Torino 1978.
Proust, M. (1920), *I Guermantes*. Tr. it. Rizzoli, Milano 1987.
Pseudo-Hadewijch (2007 ed. it.), *Poesie miste*. Marietti, Genova-Milano.
Rabain, J. (1979), *L'Enfant du lignage. Du sevrage à la classe d'âge*. Payot, Paris.
Rassam, J. (1988), *Le Silence comme introduction à la métaphysique*. Éditions universitaires du Sud, Toulouse.
Reik, T. (1948), *Listening With the Third Ear: The Inner Experience of a Psychoanalyst*. Farrar, Straus and Giroux Inc., New York. [Edizione consultata: Reik, T., *Hören mit dem dritten Ohr. Die innere Erfahrung eines Psychoanalytikers*. Hoffmann und Campe, Hamburg 1976]
Reisman, K. (1974), "Contrapuntal conversations in an Antiguan village". In Bauman, R., Sherzer, J. (a cura di), *Explorations in the Ethnography of Speaking*. Cambridge University Press, Cambridge, pp. 110-124.
Remarque, E.M. (1929), *Niente di nuovo sul fronte occidentale*. Tr. it. Mondadori, Milano 1972.
Renou, L. (1978), "La valeur du silence dans le culte védique". In *L'Inde fondamentale*. Hermann, Paris.
Resnik, S. (1972), *Persona e psicosi. Il linguaggio del corpo*. Tr. it. Einaudi, Torino 1976.
Rilke, R.M. (1910), *I quaderni di Malte Laurids Brigge*. Tr. it. Adelphi, Milano 1992.
Romeo, A. (2017), *Posto, taggo, dunque sono? Nuovi rituali e apparenze digitali*. Mimesis, Milano.
Rosset, C. (1971), *Logica del peggio. La filosofia del terrorismo*. Tr. it. Longanesi, Milano 1973.
Roth, J. (1932), *La marcia di Radetzky*. Tr. it. Adelphi, Milano 1987.
Saint-Jarre, C. (1994), *Du Sida. L'anticipation imaginaire de la mort et sa mise en discours*. Denoël, Paris.
Salinger, J.D. (1951), *Il giovane Holden*. Tr. it. Einaudi, Torino 2014.
Salmon, P. (1947), "Le silence religieux. Pratique et théorie". In *Mélanges bénédictins*, 1, pp. 1-57.
Samarin, W.J. (1965), "The language of silence". In *Practical Anthropology*, 12, 3, pp. 115-119.
San Bernardo (1990 ed. it.), *Sentenze e altri testi*. Scriptorium Claravallense, Fondazione di studi cistercensi, Milano.
Sansot, P. (1998), *Sul buon uso della lentezza. Il ritmo giusto della vita*. Tr. it. il Saggiatore, Milano 2014.
Sarraute, N. (1967), *Le Silence. Suivi de Le mensonge*. Gallimard, Paris.
Saunders, G.R. (1985), "Silence and noise as emotion management styles: An Italian case". In Tannen, D., Saville-Troike, M. (a cura di), *Perspectives on Silence*. Ablex, Norwood (nj), pp. 165-183.
Saville-Troike, M. (1985), "The place of silence in an integrated theory of communication". In Tannen, D., Saville-Troike, M. (a cura di), *Perspectives on Silence*. Ablex, Norwood (nj), pp. 3-18.
Scollon, R. (1985), "The machine stops: Silence in the metaphor of malfunction". In Tannen, D., Saville-Troike, M., *Perspectives on Silence*. Ablex, Norwood (nj), pp. 21-30.
Scott, R.L. (1972), "Rhetoric and silence". In *Western Speech*, 36, 3, pp. 146-158.
Searles, H.F. (1960), *L'ambiente non umano nello sviluppo normale e nella schizophrenia*. Tr. it. Einaudi, Torino 2004.
Sedel, F. (1999), *Habiter les ténèbres*. Métailié, Paris.
Serrou, R. (2008), *Au désert de Chartreuse*. La Martinière, Paris.
Sigman, S.J. (1981), "Qui a donné l'ordre de larguer la bombe atomique? Une relation ethnographique des règles de conversation dans un établissement gériatrique". In Winkin, Y. (a cura di), *La Nouvelle*

Communication. Seuil, Paris.
Simmel, G. (1908), *Il segreto e la società segreta*. Tr. it. SugarCo, Milano 1992.
Smadja, M. (1996), "Un misterieux trait d'union". In *Le Courrier de l'Unesco*, 49, 5, pp. 14-16.
Solženitsyn, A.I. (1968), *Il primo cerchio*. Tr. it. Mondadori, Milano 1968.
Sontag, S. (1967), "Persona". In *Sight and Sound*, 36, 4, pp. 186-191.
Souilhe, J. (1923), "Le silence mystique". In *Revue d'ascétique et de mystique*, 4, pp. 128-140.
Sperber, M. (1964), "Hourban ou l'inconcevable certitude". In *Être juif*. Odile Jacob, Paris.
Stace, W.T. (1987), *Mysticism and Philosophy*. J.P. Tacher, New York.
Staffe, B. (1927), *Usages du monde. Règles du savoir-vivre dans la société moderne*. Flammarion, Paris.
Steiner, G. (1973), *Linguaggio e silenzio. Saggi sul linguaggio, la letteratura e l'inumano*. Tr. it. Garzanti, Milano 2006.
Suso, E. (1971 ed. it.), *Opere spirituali*. Paoline, Milano.
Suzuki, D.T. (1927), *Saggi sul buddhismo Zen*, vol. 1. Tr. it. Edizioni Mediterranee, Roma 1992.
Tanizaki, J. (1935), *Libro d'ombra*. Tr. it. Bompiani, Milano 1982.
Tannen, D. (1985), "Silence: Anything but". In Tannen, D., Saville-Troike, M. (a cura di), *Perspectives on Silence*. Ablex, Norwood (nj), pp. 93-111.
Tannen, D., Saville-Troike, M. (1985) (a cura di), *Perspectives on Silence*. Ablex, Norwood (nj).
Tasitano, M. (2009), *L'occhio del silenzio. Encomio della lettura*. Esedra, Padova.
Tauler, G. (1977 ed. it.), *Opere*. Paoline, Milano.
Teresa D'Avila (1567), "Costituzioni". In *Opere complete*. Tr. it. Paoline, Milano 1998.
Teresa D'Avila (2005 ed. it.), *Il castello interiore*. Paoline, Milano.
Teresa D'Avila (2011 ed. it.), *Tutte le opere*. Bompiani, Milano.
Thomas, L.V. (1975), *Antropologia della morte*. Tr. it. Garzanti, Milano 1976.
Thorne, B., Henley, N. (1975) (a cura di), *Language and Sex: Difference and Dominance*. Newbury House, Rowley.
Thuillier, G. (1977), *Pour une histoire du quotidien au xix^e^ siècle en Nivernais*. Mouton, Paris.
Todorov, T. (1982), *La conquista dell'America. Il problema dell'"altro"*. Tr. it. Einaudi, Torino 1984.
Torga, M. (1997), *En chair vive. Pages de Journal, 1977-1993*. José Corti, Paris.
Ueda, S. (1995), "Silence et parole dans le bouddhisme zen". In *Diogène*, 170, 2.
Valesio, P. (1980), *Ascoltare il silenzio. La retorica come teoria*. Tr. it. il Mulino, Bologna 1986.
Valesio, P. (1985), "A remark on silence and listening". In *Rivista di Estetica*, 26, 19-20, pp. 17-44.
Van Den Heuvel, P. (1985), *Parole, mot, silence. Pour une poétique de l'énonciation*. Corti, Paris.
Van Der Leeuw, G. (1956), *Fenomenologia della religione*. Tr. it. Boringhieri, Torino 1975.
Van Etten, H. (1960), *Georges Fox et les Quakers*. Seuil, Paris.
Van Gennep, A. (1938), *Manuel de folklore français contemporain*, vol. 1. Picard, Paris.
Vasse, D. (1983), *Le Poids du réel, la souffrance*. Seuil, Paris.
Vercors (1942), *Il silenzio del mare*. Tr. it. Einaudi, Torino 1976. [Edizione consultata: I Racconti di Repubblica, n° 20, Roma]
Viallaneix, N. (1977), *Kierkegaard et la parole de Dieu*. Honoré Champion, Paris.
Vigee, C. (1992), *Alle porte del silenzio. Scrittura e rivelazione nella tradizione ebraica*. Tr. it. Paoline, Milano 2003.
Viret, J. (1993), "Musique céleste". In *Connaissance des religions*, ix, 2-3.
Vlachos, H. (1988), *Entretiens avec un ermite de la sainte montagne sur la prière du cœur.* Seuil, Paris.
Wathen, A.G. (1973), *Silence. The Meaning of Silence in the Rule of Saint Benedict*. Cistercian Publications, Washington dc.
Wiesel, E. (1972), *Celebrazione hassidica. Ritratti e leggende*. Tr. it. Spirali, Milano 1987.
Wiesel, E. (1981), *Contro la malinconia. Celebrazione hassidica ii*. Tr. it. Spirali, Milano 1989.

Williams, P. (1993), *Noi, non ne parliamo. I vivi e i morti tra i Mānuŝ*. Tr. it. cisu, Roma 1997.
Wilson Ross, N. (1960), *The World of Zen: An East-West Anthology*. Random House, New York. [Edizione consultata: Wilson Ross, N. (1963), *Le monde zen: anthologie du bouddhisme zen*. Stock, Paris]
Winkin, Y. (1981) (a cura di), *La Nouvelle Communication*. Seuil, Paris.
Yaguello, M. (1979), *Le parole e le donne*. Tr. it. Lerici, Cosenza 1980.
Zahan, D. (1963), *La Dialectique du verbe chez les Bambara*. Mouton, Paris.
Zeligs, M.A. (1961), "The psychology of silence: Its role in transference, countertransference and the psychoanalytic process". In *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 9, 1, pp. 7-43.
Zempléni, A. (1996), "Savoir-taire: du secret et de l'intrusion ethnologique dans la vie des autres". In *Gradhiva*, 20, pp. 23-41.
Zimmerman, D.H., West, C. (1975), "Sex roles, interruptions and silences in conversation". In Thorne, B., Henley, N. (1975) (a cura di), *Language and Sex: Difference and Dominance*. Newbury House, Rowley (ma), pp. 105-129.
Zonabend, F. (1980), *La "memoria lunga". I giorni della storia*. Tr. it. Armando, Roma 1982.

This file was downloaded from Z-Library project

Your gateway to knowledge and culture. Accessible for everyone.

z-library.sk z-lib.gs z-lib.fm go-to-library.sk

Official Telegram channel

Z-Access

https://wikipedia.org/wiki/Z-Library